Stanisław C. Napiórkowski OFMConv

Solus Christus

Solus Christus

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

Wydział Teologii

RW KUL

Stanisław C. Napiórkowski OFMConv

Solus Christus

Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”

Redakcja Wydawnictw
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Lublin 1999

Projekt okładki i stron tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne
LEON FORMELA

Korekta
HERBERT ULRICH

Na okładce
Giotto di Bondone *Wskrzeszenie Łazarza* (fragment)

ISBN 83-228-0699-X

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

Wydanie III poszerzone. Zam. 222/97

Zakład Małej Poligrafii KUL

SPIS TREŚCI

Inhaltsverzeichnis 9
Przedmowa do drugiego wydania 13
Przedmowa do trzeciego wydania 15
Wykaz skrótów 19
Wstęp 23

Rozdział I
Zbawcze pośrednictwo Chrystusa.
Model zanegowany 27

A. „Inni pośrednicy" 27
1. „Rzecz w najwyższym stopniu niebezpieczna" 28
2. „Anfechtung" Chrystusa-Sędziego 30
3. Wzywanie 32
B. Dobre uczynki 35
1. Melanchton: *Wyznanie augsburskie* i *Apologia* 36
2. Luter: *Artykuły szmalkaldzkie* i *Duży katechizm* 48
C. Zagadnienie adekwatności zanegowanej nauki 53
1. Utożsamienie teologii średniowiecza z teologią nurtu ockhamistycznego . . . 54
2. Fakt rozejścia się teologii i kaznodziejstwa w późnym średniowieczu 63
3. Przewartościowanie czynu ludzkiego w praktykach religijnych 66
4. Jednostronność *Księgi zgody* w interpretowaniu średniowiecznego modelu usprawiedliwienia 70

Rozdział II
Zbawcze pośrednictwo Chrystusa.
Model przedłożony 75

A. Gratis 75
1. *Wyznanie augsburskie* i *Apologia* 76
2. *Formuła zgody* 81
B. Propter Christum 86
1. Dzieło Chrystusa rozważane w relacji do człowieka 87
2. Dzieło Chrystusa rozważane samo w sobie 92
a) Melanchtona teoria zadośćuczynienia 92
b) Lutra teoria daru 94
c) *Księgi zgody* teoria posłuszeństwa 97

3. Ekskluzywna interpretacja dzieła Chrystusa 99
C. Per fidem 104
1. Pojęcie wiary usprawiedliwiającej 104
2. Wiara jako uchwycenie Chrystusa (usus Christi) 107

Rozdział III
Zbawcze pośrednictwo słowa 113

A. Znaczenie „słowa" 113
1. Słowo jako Pismo święte 114
2. Słowo jako Prawo 115
3. Słowo jako Ewangelia 119
a) Podstawowe desygnaty nazwy „Ewangelia" 120
1° Pisma Nowego Testamentu 120
2° Przyrzeczenie darmowego usprawiedliwienia 120
b) Ewangelia a Prawo 121
1° Ewangelia w Prawie 121
2° Prawo w Ewangelii 121
3° Prymat Ewangelii w słowie 122
4. Słowo jako przepowiadanie 123
B. Zbawcze funkcje słowa 125
1. Prowadzi do nawrócenia i nawraca 125
2. Wszystko uświęca 127
3. Umożliwia spotkanie z Chrystusem Odkupicielem 128
4. Warunkuje wiarę 129
5. Zawiera łaskę i Ducha Świętego 130
6. Jest skuteczną bronią przeciw szatanowi 131
7. Uczy „ad salutem" 131
8. Jest „jedyną regułą i normą dogmatów" 132
9. Pociesza 133
10. Objawia powołanie i przeznaczenie 134
C. „Narzędzie oraz instrument Ducha Świętego 135
1. „Duch Święty [...] przez słowo skuteczny" 136
a) „Duch Święty [...]" 136
b) „[...] przez słowo [...]" 137
c) „[...] skuteczny" 139
2. „Zwyczajna droga" 140

Rozdział IV
Zbawcze pośrednictwo sakramentów i absolucji 143

A. Ogólna teoria sakramentów 143
B. Chrzest 146
1. „Boska woda [...] niosąca zbawienie" 147
2. „Dzieło Boga" 149
C. Wieczerza 151
1. Rzeczywista obecność Chrystusa 152
2. Zbawcza obecność Chrystusa 155
3. Zbawcza pamiątka 157
4. Zbawcze pożywanie 158

5. Zbawcze lekarstwo 158
6. Zbawcze zjednoczenie z Chrystusem 159
7. „Za was [...] na odpuszczenie grzechów" 161
D. Absolucja 162
1. Krytyka przepowiadania o sakramencie pokuty 162
2. Absolucja jako zbawczy głos Ewangelii 164

Rozdział V
Zbawcze pośrednictwo urzędu kościelnego 171

A. Geneza urzędu kościelnego 171
1. Ustanowienie 172
2. Urząd kościelny a powszechne kapłaństwo 174
3. „Rite vocatus" 178
B. „Słudzy zbawienia i łaski" 179
1. Natura urzędu kościelnego w świetle krytyki ówczesnego sposobu rozumienia i wykonywania władzy kościelnej 180
a) *Wyznanie augsburskie* 180
1° Władza kluczy a władza miecza 180
2° Próba samozbawienia 180
3° Zagrożenie wolności chrześcijańskiej 181
b) *Apologia wyznania augsburskiego* 181
1° Stanowisko katolickie według *Konfutacji* 182
2° Odpowiedź *Apologii* 183
c) *Traktat* 184
1° Papież a władza miecza 185
2° Papież a władza kościelna 186
3° Papież a władza boska 187
2. Natura urzędu kościelnego według wykładu pozytywnego 187
a) *Wyznanie augsburskie* 14 187
b) *Wyznanie augsburskie* 28 188
C. „Przez człowieka" 191
1. Funkcjonalna interpretacja urzędu kościelnego 191
2. „Przez tyranów" 193
3. „Bóg przez ludzi" 194
4. „Kto was słucha, mnie słucha" 196
5. „Repraesentant personam Christi" 197

Zakończenie 199

Aneksy

Powstanie *Księgi zgody* 203
Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997) 231

Zusammenfassung 245

Bibliografia 251

A. Źródła 251

1. Źródła podstawowe 251
2. Źródła pomocnicze 252
a) Pisma M. Lutra i Ph. Melanchtona 252
b) Źródła do teologicznego tła *Księgi zgody* 252
B. Opracowania 253
C. Literatura pomocnicza 259
1. Historyczno-teologiczne tło *Księgi zgody* 259
2. Teologia Lutra i Melanchtona 265
3. Inne 272

Nowsza bibliografia 275

Indeks rzeczowy 281
Indeks osobowy 285

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort zur 2. Auflage 13
Vorwort zur 3. Auflage 15
Abkürzungen 19
Einleitung 23

Kapitel I
Die Heilsmittlerschaft Christi.
Die bestrittene Lehre 27

A. Die „anderen Mittler" 27
1. „Exemplum periculosissimum" 28
2. Anfechtung Christi des Richters 30
3. Anrufung 32
B. Gute Werke 35
1. Melanchthon: *Confessio Augustana* und *Apologia* 36
2. Luther: *Die Schmalkaldischen Artikel* und *Der Große Katechismus* 48
C. Problem des Adäquaten der bestrittenen Lehre 53
1. Gleichsetzung der mittelalterlichen Theologie mit der Theologie des Ockhamismus 54
2. Trennung von Theologie und Predigertum im späten Mittelalter 63
3. Umwertung der menschlichen Tat in der religiösen Andachtsübung 66
4. Einseitigkeit des *Konkordienbuches* bei der Interpretation des mittelalterlichen Rechtfertigungsbildes 70

Kapitel II
Die Heilsmittlerschaft Christi.
Die ausgelegte Lehre 75

A. „Gratia" 75
1. *Die Augsburgische Konfession* und die *Apologie* 76
2. *Die Konkordienformel* 81
B. „Propter Christum" 86
1. Das Werk Christi erwogen in seiner Relation zum Menschen 87
2. Das Werk Christi an sich 92
a) Melanchthons Genugtuungstheorie 92
b) Luthers Theorie des Gnadengeschenkes 94
c) Gehorsamstheorie des *Konkordienbuches* 97

3. Die exklusive Interpretation des Werkes Christi . . . 99
C. „Per fidem" . . . 104
1. Der Begriff des rechtfertigenden Glaubens . . . 104
2. Der Glaube als usus Christi . . . 107

Kapitel III
Die Heilsmittlerschaft des Wortes . . . 113

A. Bedeutung des „Wortes" . . . 113
1. Das Wort als Heilige Schrift . . . 114
2. Das Wort als Gesetz . . . 115
3. Das Wort als Evangelium . . . 119
a) Hauptdesignate der Benennung „Evangelium" . . . 120
1° Schriften des Neuen Testaments . . . 120
2° Verheißung der Rechtfertigung ohne allen Verdienst . . . 120
b) Evangelium und Gesetz . . . 121
1° Das Evangelium im Gesetz . . . 121
2° Das Gesetz im Evangelium . . . 121
3° Priorität des Evangeliums im Wort . . . 122
4. Das Wort als „gepredigtes und gehörtes Wort" . . . 123
B. Heilbringende Funktionen des Wortes . . . 125
1. Das Wort führt zur Bekehrung und bekehrt . . . 125
2. Das Wort heiligt alles . . . 127
3. Das Wort ermöglicht die Fühlungnahme mit Christus dem Erlöser . . . 128
4. Das Wort bedingt den Glauben . . . 129
5. Das Wort enthält die Gnade und den Heiligen Geist . . . 130
6. Das Wort ist eine wirksame Waffe gegen den Teufel . . . 131
7. Das Wort lehrt „ad salutem" . . . 131
8. Das Wort ist „ein Richter über alle Lehre" . . . 132
9. Das Wort tröstet . . . 133
10. Das Wort offenbart Berufung und Prädestination . . . 134
C. „Ordentlich Mittel und Werkzeug des Heiligen Geistes" . . . 135
1. „Spiritus sanctus [...] per verbum efficax" . . . 136
a) „Spiritus sanctus [...]" . . . 136
b) „[...] per verbum [...]" . . . 137
c) „[...] efficax" . . . 139
2. „Ein gewöhnlicher Weg" . . . 140

Kapitel IV
Die Heilsmittlerschaft der Sakramente und der Absolution . . . 143

A. Allgemeine Theorie der Sakramente . . . 143
B. Die Taufe . . . 146
1. „Ein göttlich [...] heilig Wasser" . . . 147
2. „Wahrhaftig Gottes eigen Werk" . . . 149
C. Das Abendmahl . . . 151
1. Reale Gegenwart Christi . . . 152
2. Heilbringende Gegenwart Christi . . . 155
3. Heilbringendes Andenken . . . 157
4. Heilbringendes Mahl . . . 158

5. Heilmittel zur Seligkeit 158
6. Seligmachende Vereinigung mit Christus 159
7. „Für euch [...] zur Sündenvergebung" 161
D. Die Absolution 162
1. Kritik der Predigten über das Sakrament der Buße 162
2. Die Absolution als heilbringende Zusprache des Evangeliums 164

Kapitel V
Die Heilsmittlerschaft des kirchlichen Amtes 171

A. Ursprung des kirchlichen Amtes 171
1. Einsetzung 172
2. Kirchliches Amt und allgemeines Priestertum 174
3. „Rite vocatus" 178
B. „Diener des Seelenheils und der Gnade" 179
1. Das Wesen des kirchlichen Amtes im Lichte der Kritik der damaligen Auffassung und Ausübung der Kirchenhoheit 180
a) *Die Augsburgische Konfession* 180
1° Schlüsselgewalt und Schwertgewalt 180
2° Versuchung der Selbsterlösung 180
3° Gefährdung der christlichen Freiheit 181
b) *Apologie der Augsburgischen Konfession* 181
1° Die katholische Stellungnahme nach der *Konfutation* 182
2° Antwort der *Apologie* 183
c) *De potestate et primatu papae tractatus* 184
1° Der Papst und das weltliche Regiment 185
2° Der Papst und das kirchliche Regiment 186
3° Der Papst und die Macht Gottes 187
2. Wesen des kirchlichen Amtes laut positiver Auslegung 187
a) *Augsburgische Konfession* 14 187
b) *Augsburgische Konfession* 28 188
C. „Per hominem" 191
1. Funktionelle Interpretation des kirchlichen Amtes 191
2. „Durch einen Tyrannen" 193
3. „Gott durch Menschen" 194
4. „Wer euch hört, hört mich" 196
5. „Repraesentant personam Christi" 197

Schlußwort 199

Anhang

Entstehung des *Konkordienbuches* 203
Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1997) 231

Zusammenfassung 245

Schrifttum 251

A. Quellenangaben 251

1. Grundlegende Quellen 251
2. Hilfsquellen 252
a) M. Luthers und Ph. Melanchthons Schriften 252
b) Quellen zum theologischen Hintergrund des *Konkordienbuches* 252
B. Ausarbeitungen 253
C. Literaturbehelfe 259
1. Geschichtlich-theologischer Hintergrund des *Konkordienbuches* 259
2. Die Theologie Luthers und Melanchthons 265
3. Andere das Thema betreffende Werke 275

Neuere Bibliographie 275

Sachverzeichnis 281
Personenverzeichnis 285

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA (1979)

Od pierwszego wydania *Solus Christus* upłynął rok, od napisania tekstu kilka lat. Czytelnik ma prawo zapytać, co nowego w omawianym przedmiocie wniosły ostatnie studia.

Wniosły sporo. Nastąpiła swego rodzaju eksplozja zainteresowań *Wyznaniem augsburskim* i *Formułą zgody*, ponieważ oba pisma stoją w obliczu swojego wielkiego jubileuszu: pierwsze 450-lecia, drugie 400-lecia swoich narodzin (1980 r.).

W ostatnich pięciu latach ukazało się ponad 100 publikacji na temat możliwości uznania Konfesji Augsburskiej przez Kościół rzymskokatolicki. Kościoły luterańskie oczekują jakiejś oficjalnej formy pozytywnej oceny podstawowego pisma Reformacji. Byłoby to wielkie wydarzenie dla całego zachodniego chrześcijaństwa, jeden z najdonioślejszych faktów ekumenicznych, jakie możemy sobie wyobrazić. Luterańsko-rzymskokatolicka Grupa Mieszana do Dialogu Doktrynalnego powołana przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterańską pracuje nad tym tematem, naświetlając problem od strony teologicznej.

Druga jubilatka, *Formuła zgody*, stała się przedmiotem wspólnych studiów historyczno-teologicznych teologów europejskich i amerykańskich obu wyznań (W. Lohff, L. W. Spitz [wyd.]. *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation.* Stuttgart 1977; L. W. Spitz, W. Lohff [wyd.]. *Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord.* Philadelphia 1977. Mimo identycznego tytułu i tych samych wydawców – dwa różne dzieła). Przypomniano i pogłębiono historyczne i doktrynalne tło *Formuły zgody*, nieodzowne do właściwego odczytania dwu ostatnich ksiąg symbolicznych przyjętych do *Liber Concordiae*. Sformułowano też kilka interesujących wniosków wynikających z rozważań nad XVI-wieczną praktyką rozwiązywania konfliktów doktrynalnych. Chociaż *Formuła zgody* należy duchowo i teologicznie do innych niż nasze czasów oraz rozwiązywała problemy tylko wewnątrzluterańskie, to jednak sposób poszukiwania jedności w wierze i doktrynie pozostaje aktualny do dzisiaj: 1. trzeba się zgodzić na dość daleko

posunięty pluralizm doktrynalny w chrześcijaństwie; 2. należy jednak nakreślić temu pluralizmowi jakieś nieprzekraczalne granice; 3. trzeba zatem ustalić wystarczające, ale też absolutnie konieczne minimum do zachowania chrześcijańskiej identyczności. Pod tym względem *Formuła zgody* daje chrześcijaństwu wciąż aktualną lekcję. Słuszność tego wniosku potwierdzają doświadczenia współczesnych doktrynalnych dialogów międzykościelnych. Zbliżenia stanowisk są zdumiewające, uzgodnienia nieoczekiwane. Obok tego wyraźnie widać, że zbliżenia i uzgodnienia nie przekreślają charakterystycznego dla poszczególnych Kościołów podejścia, swoistego kontekstu doktrynalnego, oryginalnego sposobu myślenia, przeżywania i wyrażania wspólnej wiary. Ubogaceni nowymi doświadczeniami wyraźniej dostrzegamy, że odkrywanie jedności nie przekreśla wielości, a jedność nie oznacza uniformizmu; w nowych perspektywach wyraźniej widzimy głęboki sens pluralizmu teologii, struktur i życia również w zjednoczonym chrześcijaństwie przyszłości. Kościoły znajdują model jedności równocześnie z odkrywaniem modelu kościelnego pluralizmu.

Nowe studia nad *Liber Concordiae* w niczym nie zakwestionowały i nie osłabiły paradoksalnego wniosku niniejszego studium, mianowicie, że Chrystus zbawia sam i nigdy sam – *Christus solus numquam solus*.

PRZEDMOWA DO TRZECIEGO WYDANIA

Kolokwium habilitacyjne, którego podstawę stanowiła ***Solus Christus,*** odbyło się 4 czerwca 1975 r. (jednym z recenzentów był luteranin, ks. prof. Woldemar Gastpary, ówczesny rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie). Redakcja Wydawnictw KUL opublikowała książkę w 1978 r., niemal natychmiast dając drugie wydanie (1979), ono również dawno jest wyczerpane. Od wielu lat domagają się wznowienia tej pozycji zarówno katolickie, jak ewangelickie środowiska. Okazało się, że zrozumienie reformacji w jej warstwie teologicznej potrzebuje tego typu pomocy. Jednak książka jest już stara: ma 20 lat! Tak wydawnictwo, jak autor stawiają sobie pytanie o sposób uwzględnienia tego okresu.

Pytanie pierwsze kieruje się do studiów nad księgami symbolicznymi luteranizmu, a więc do podstawowych źródeł rozprawy. Należałoby poinformować o wynikach nowych historyczno-teologicznych studiów nad nimi. Oczekiwania te kierują się przede wszystkim do opracowań, które pojawiły się w związku z wielkim jubileuszem *Wyznania Augsburskiego (Confessio Augustana*) 1530-1980. Można by podsumować ich osiągnięcia w osobnej rozprawie. Informacja o nich została podana w uzupełnieniu bibliograficznym na końcu niniejszego wydania *Solus Christus*. Bardziej szczegółowa prezentacja nie jest tu konieczna, ponieważ w zakresie rozprawy (o zbawczym pośrednictwie) nie pojawiły się nowe ważkie tezy, które kazałyby zakwestionować podstawową tezę rozprawy habilitacyjnej o potrzebie inkluzywnej (nie ekskluzywnej) interpretacji zasady *Solus Christus.*

Drugie pytanie odnosi się do dialogów luterańsko-katolickich, które podjęły wielkie tematy Kościoła, usprawiedliwienia, Pisma świętego, sakramentów, a nawet miejsca świętych i Matki Pana w kościelnej wspólnocie i w kulcie chrześcijańskim. Dialogi nie są wprawdzie wydarzeniami wprost i bezpośrednio wchodzącymi w zakres badań nad teologią szesnastowiecznej reformacji (*Liber Concordiae*, a więc podstawowe źródła *Samego Chrystusa*, rodził się w latach 1530-1580), współcześnie jednak podejmują problematykę ówczesną, przy czym wyraźnie odwołują się do tamtych źródeł. Gdyby studium *Solus Christus* pisano dzisiaj, byłoby czymś samo przez się zrozu-

miałym, że w ocenie czy perspektywach dalszych badań znalazłaby się bliższa informacja o aktualnym stanie międzykościelnych dialogów oraz ich stanowisku w podejmowanych sprawach. Światowa Federacja Luterańska i Kościół rzymskokatolicki podjęły oficjalny dialog teologiczny. Rozwijał się on w trzech fazach. Fazę pierwszą (1967-1972) zwieńczył dokument *Ewangelia i Kościół*, czyli tzw. *Raport z Malty*, druga faza (1973-1984) zaowocowała 5 dokumentami: *Wieczerza Pańska* (1978), *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980 – o *Konfesji Augsburskiej*), *Drogi do wspólnoty* (1980), *Urząd duchowny w Kościele* (1981), *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa* (1983) i *Jedność przed nami* (1984); trzecia faza (1986-1993) doprowadziła do dokumentu *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle usprawiedliwienia* (1993). Sprawozdania z dwu pierwszych faz przyniosło już studium: S. C. Napiórkowski OFMConv, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-1981* (Lublin 1985, Redakcja Wydawnictw KUL, tam też zamieszczono polskie przekłady pięciu dokumentów: *Raport z Malty* oraz pierwszy, drugi, trzeci i piąty z drugiej fazy; dokument o duchownym urzędzie ukazał się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych" (5(1987) nr 1, 40-69), o jedności przed nami tamże (9(1993) nr 2, 31-78); posiadamy też polski przekład ostatniego dokumentu o Kościele i usprawiedliwieniu (SiDE 11(1995) nr 2, 43-138). Rozprawę doktorską o *Jedności przed nami* obronił w Instytucie Ekumenicznym KUL ks. Henryk Eliasz (*Jedność przed nami. Studium ekumeniczne na temat polskiej recepcji dokumentu*, 1987). 3 czerwca 1998 r. w tymże Instytucie ks. Rajmund Porada obronił rozprawę doktorską *Rola Kościoła w dziele usprawiedliwienia. Studium ekumeniczno-dogmatyczne dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*. Wielki problem zbawczego pośrednictwa stworzeń, z którym mocuje się autor rozprawy *Solus Christus*, wdziera się głęboko w rozprawę ks. Porady.

Dokumenty dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym stały się przedmiotem oceniającego zainteresowania autorytetów kościelnych obu stron. W 1997 r. ukazała się *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterańska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan* („Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 13(1997) nr 2, 67-86). Nie ma aktualnie donioślejszej wypowiedzi katolicyzmu i luteranizmu na tematy istotne dla owocnego pielgrzymowania ku jedności obu wielkich nurtów chrześcijaństwa. Trzecie wydanie *Solus Christus* powiększa się więc nowym cennym aneksem. *Wspólna Deklaracja* zawiera przecież hiostorycznie wielkie stwierdzenia:

o zasadniczej zgodzie:

Wspólna Deklaracja... nie zawiera wszystkiego, czego w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak ***konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu*** *oraz ukazuje, że istniejące nadal*

różnice podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych (nr 5; por. też nr 14);

[...] *między luteranami i katolikami* **istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu** (nr 40);

i o różnicach, ale dopuszczalnych:

[...] *różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi* [...] *dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia* (nr 40);

[...] *istnieją jeszcze kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną* (nr 43).

W świetle *Wspólnej Deklaracji* podejmowane w *Solus Christus* problemy eklezjologiczne (Słowo, sakramenty, urząd i autorytet kościelny) nadal różnią Kościoły apelując o dalszy dialog, jednak pozostające różnice są dopuszczalne.

Trzecie wydanie *Solus Christus* pojawia się więc w nowej sytuacji kościelno-teologicznej. Między pierwszą a trzecią edycją spłynęła na Kościoły nie przeczuwana łaska nowych oczu i nowego rozumienia. Stary tekst będzie odczytywany w nowej perspektywie.

Lublin, w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego 1998 roku.

WYKAZ SKRÓTÓW

ACA	*Apologia Confessionis Augustanae*. BS 139-404.
AFP	„Archivum Fratrum Praedicatorum". Roma 1931-
AFrH	„Archivum franciscanum historicum". Firenze-Quaracchi-Grottaferrata 1908-
AK	„Ateneum Kapłańskie". Włocławek 1909-
ARG	„Archiv für Reformationsgeschichte". Leipzig-Gütersloh 1903-
AS	*Die Schmalkaldischen Artikel*. BS 405-468.
Aug	„Augustinianum". Periodicum quadrimestre Collegi Internationalis Augustiniani. Roma 1961-
Begegnung	*Begegnung der Christen*. Hrsg. M. Roesler, O. Cullmann. Frankfurt a. M. 1959.
BS	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 6. Aufl. Göttingen 1967.
CA	*Confessio Augustana*. BS 31-137.
Cath	„Catholica". Jahrbuch für Kontroverstheologie. Münster 1932-
CF	„Collectanea franciscana". Assisi-Roma 1931-
Conc	„Concilium". Międzynarodowy Przegląd Teologiczny.
Courants	Courants religieux et humanisme à le fin du XVe et au début du XVIe siècle. Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957. Paris 1959.
CR	*Corpus reformatorum*. Berlin 1834-1905; Leipzig 1906-
CT	„Collectanea Theologica" (tytuł poprzedni „Przegląd Teologiczny"). Lwów 1931-1939; Warszawa 1949-
DTC	*Dictionaire de theologie catholique*. T. 1-16. Red. A. Vacant i in. Paris 1930-1972.
DThP	„Divus Thomas". Piacenza 1880-
Ep	*Epitome*. BS 767-827.
EPhMar	„Ephemerides mariologicae". Madrid 1951-

ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 1-12. Red. J. Hastings. Edinburgh 1908-1926; Ed. 2. 1925-1940 (przedruk 1955).
EThL	„Ephemerides theologicae lovanienses". Louvain 1924-
EThR	„Études théologiques et religieuses". Montpellier 1926-
EvkF	„Evangelisch-katholisches Forum".
FC	*Formula Concordiae*. BS 735-1100.
FSt	„Franziskanische Studien". Freiburg 1910-
FStud	„Franciscan Studies". New York 1941-
FZ	*Formuła zgody* (= FC).
GK	*Der große Katechismus*. BS 543-733
GuL	„Geist und Leben". Würzburg 1947-
HKG	*Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 1-6. Red. H. Jedin i in. Freiburg 1962-
HTR	„The Harvard Theological Review". Cambridge 1908-
Jedin KT	H. Jedin. *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. 1-3. Freiburg 1951-1970.
KAB	*Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*. „Fuldaer Hefte". Berlin.
KD	„Kerygma und Dogma". Göttingen 1955-
KK	*Der kleine Katechismus*. BS 499-541.
KZ	*Księga zgody* (= LC).
LC	*Liber Concordiae* (= KZ).
Lortz RD	J. Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. Bd. 1-2. Freiburg 1939-1940; 5. Aufl. 1965.
LR	„Lutherische Rundschau". Stuttgart 1951-
LuJb	„Luther-Jahrbuch". Wittenberg-Hamburg 1919-
Luther und Melanchthon	*Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Münster, 8.-13. August 1960*. Hrsg. Vilmos Vajta. Göttingen 1961.
M. Luther. 450	*Martin Luther. 450 ans de Réforme*. Bad Godesberg 1967.
Pastor	L. von Pastor. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Bd. 1-16. Freiburg 1886-1933.
Peregrinatio	E. Wolf. *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. Bd. 1. 2. Aufl. München 1962; Bd. 2. München 1965.
Philipp Melanchthon	*Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960*. Göttingen 1961.

Pro veritate	E. Schlink, H. Volk. *Pro veritate. Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhem Stählin*. Münster-Kassel 1963.
Publ. Doctr.	*Publica doctrina heute*. „Fuldaer Hefte". KAB Berlin 1969 nr 19.
PW	Pisma wyznaniowe zob. BS.
RAE	„Revista augustiniana de espiritualidad". Madrid 1960-
RE	*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 1-24. 3. Aufl. Leipzig 1896-1913.
Reformatio	*Reformatio. Schicksal und Auftrag. Festgabe Joseph Lortz*. Bd. 1. Baden-Baden 1958.
Reformation 1517-1967	E. Kähler. *Reformation 1517-1967. Wittenberger Vorträge* [...]. Berlin 1968.
Reformatio und Confessio	*Reformatio und Confessio. Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965*. Hrsg. F. W. Kantzenbach, G. Müller. Berlin-Hamburg 1965.
RHE	„Revue d'histoire ecclésiastique". Louvain 1900-
RKA	*Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Red. A. F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll. Stuttgart 1894-
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne". Lublin 1949-
Schriften	K. Rahner. *Schriften zur Theologie*. Bd. 1-11. Einsiedeln 1954-1973.
SD	*Solida Declaratio*. BS 829-1100.
STh	Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologica*. Vol. 1-3. Taurini 1939.
STV	„Studia Theologica Varsaviensia". Warszawa 1963-
T	*De potestate et primatu Papae tractatus* [...]. BS 469--498.
ThG	„Theologie und Glaube". Paderborn 1909-
ThJ	„Theologisches Jahrbuch". Leipzig 1958-
ThLZ	„Theologische Literaturzeitung". Leipzig 1876-
ThQ	„Theologische Quartalschrift". Tübingen-Stuttgart 1819-
TThZ	„Trierer theologische Zeitschrift". Trier 1947-
US	„Una Sancta". Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung. Meitingen bei Augsburg 1946-
VC	„Verbum Caro". Revue théologique et oecuménique. Neuchâtel-Taizé 1947-
Vierh. Jahre	*Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967. Festschrift Hans Lau*. Göttingen 1967.
VS Suppl.	„La vie spirituelle". Supplément. Paris 1947-

WA	M. Luther. *Werke.* Weimar 1883-
WABr	M. Luther. *Werke. Briefwechsel.* Weimar 1883-
WATR	M. Luther. *Werke. Tischreden.* Weimar 1883-
WiWei	„Wissenschaft und Weisheit". Vierteljahresschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart. Düsseldorf 1934-
ZKG	„Zeitschrift für Kirchengeschichte". Stuttgart 1876-
ZKTh	„Zeitschrift für katholische Theologie". Wien 1877-
ZNKUL	„Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego". Lublin 1958-
ZSTh	„Zeitschrift für systematische Theologie". Gütersloh-Berlin 1923/23-1956.
ZThK	„Zeitschrift für Theologie und Kirche". Tübingen 1891-

WSTĘP

Studia nad protestancką krytyką mariologii katolickiej ujawniły fakt, że teologowie ewangeliccy uważają ten dział dogmatyki za poważną, a nawet największą przeszkodę na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa[1]. Wyraża się nadzieję, że w nauce o łasce, o sakramentach, a nawet o Kościele, można oczekiwać zbliżenia, nie można jednak powiedzieć tego o problemie, jaki stanowi w Kościele mariologia i kult maryjny[2]. Mariologię katolicką porównuje się do zębatego koła, które niesie śmierć ewangelickiej wierze, a całkowite odrzucenie tej doktryny uważa się za nieodzowny środek zapewnienia spokoju ewangelickiemu sumieniu[3].

Protestantyzm zarzuca mariologii katolickiej niebiblijność, nieliczenie się z absolutną suwerennością zbawczego działania Bożego czy feminizację doktryny i kultu chrześcijańskiego. Przede wszystkim jednak kultowi maryjnemu oraz katolickiemu ujęciu roli Maryi w dziele zbawienia przeciwstawia się zasadę *solus Christus*, którą interpretuje się w sensie ekskluzywnym, tzn. wykluczającym wszelkie zbawcze pośrednictwo Matki Najświętszej, świętych oraz jakichkolwiek osób i rzeczy. Prof. Walter Künneth sformułował typo-

---

[1] D. Bertetto. *Maria e i protestanti.* Torino 1957; A. Brandenburg. *De mariologia ac cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestancticos hoc tempore vigentibus.* W: *De mariologia et oecumenismo.* Ed. C. Balič. Romae 1962 s. 479-516; tenże. *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* Paderbon 1965; S. C. Napiórkowski. *Le mariologue peut-il être oecuméniste*? EphMar 22:1972 fasc. 1-2 s. 15-76; tenże. *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej.* Granat CB I 504-515; tenże. *Pastor Hans Asmussen o Najśw. Maryi Pannie.* AK 73:1969 nr 363 s. 133-146; tenże. *Świadek Chrystusowego życia. Współczesna teologia protestancka o pośrednictwie N. M. Panny.* STV 7:1969 nr 2 s. 105-127; tenże. *Où en est la mariologie*? Conc 3:1967 nr 29 s. 97-112; tenże. *Teologowie protestanccy o mariologii II Soboru Watykańskiego.* STV 7:1969 nr 2 s. 277-284; tenże. *Tytuł „Theotokos" w ocenie współczesnych teologów protestanckich.* CT 29:1969 fasc. 2 s. 45:57; G. Philips. *Mariologie et oecuménisme.* EThL 39:1963 s. 122-136; T. Sartory. *Die Hintergründe der katholisch-protestantischen Kontroverse über Maria.* ThG 49:1959 s. 279-298.

[2] M. Thurian. *Mariology Reformed.* W: *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission on Faith and Order.* Londres 1951 s. 289.

[3] R. Mehl. *Du catholicisme romain. Approche et interprétation.* Paris-Neuchâtel 1957 s. 91.

we dla protestantyzmu stanowisko, kiedy napisał, że biblijna zasada *solus Christus* wydaje wyrok na mariologię katolicką; że chrześcijaństwo wierne Nowemu Testamentowi zna tylko jedno imię, w którym można znaleźć zbawienie (Dz 4, 12), jedyny fundament (1 Kor 3, 11) i jedyną osobę, która wstawia się do Ojca (1 J 2, 1), mianowicie Jezusa Chrystusa; że Nowy Testament w sposób wyraźny uczy o jednym tylko Pośredniku między Bogiem a ludźmi, mianowicie o Jezusie Chrystusie (1 Tm 2, 5); że wobec tego nie ma miejsca dla jakiejkolwiek mariologii[4].

Do ekskluzywnej interpretacji zasady *solus Christus* skłania protestantów również przekonanie, że nauka o pośrednictwie Matki Bożej oraz świętych zaciemnia prawdę o jedynym pośrednictwie Chrystusa. Ta myśl stanowi przewodnią ideę protestanckiej krytyki kierowanej pod adresem mariologii katolickiej, kultu maryjnego i wzywania świętych. W pismach teologów protestanckich, nawet najbardziej zbliżonych do katolickiego sposobu myślenia, można spotkać pytanie zwrócone w naszą stronę: „Czy Chrystus nie wystarcza?"[5] Pytanie to wypowiada powszechną i pełną niepokoju troskę ewangelickiego chrześcijaństwa stojącego wobec katolickiej mariologii i kultu, których nie umie pogodzić z wiarą w absolutnie doskonałe, jedyne i wystarczające, zbawcze pośrednictwo Boga-Człowieka.

Teolog protestancki, interpretując ekskluzywnie zasadę *solus Christus*, może powołać się na mnóstwo wypowiedzi ojca reformacji oraz ksiąg symbolicznych. Jest to tak oczywiste, że nie wymaga dokumentacji źródłowej. Jednak nawet pobieżna lektura *Księgi zgody*, prezentującej podstawowe pisma symboliczne luteranizmu, pozwala odkryć sformułowania, które nas zaskakują, ponieważ eksponują doniosłą funkcję osób i rzeczy na płaszczyźnie zbawienia; i tak np. sławią usta kaznodziei, które w słowie i przez słowo Boże niosą ludziom usprawiedliwienie; podkreślają wewnętrzny dynamizm znaków sakramentalnych, które Bóg uczynił instrumentami swojej łaski; wiele uwagi poświęcają urzędowi kościelnemu, przez który Chrystus przepowiada Ewangelię i sprawuje sakramenty. Lektura tych pięknych tekstów stawia czytelnika przed potrzebą zharmonizowania ich z przyjętą powszechnie, ekskluzywnie zinterpretowaną zasadą *solus Christus*. Budzi się myśl, iż reformacja, mimo tezy o zbawieniu przez samego Chrystusa, dopuszcza instrumentalno-zbawcze znaczenie człowieka, a może nawet rzeczy; zatem i współczesny protestantyzm mógłby – być może – zaaprobować tezę o pośredniczącej funkcji człowieka na drodze, po której zbawienie idzie od Boga ku stworzeniu, czyli że zasada *solus Christus* w jej ekskluzywnej interpretacji nie ujmuje całego bogactwa myśli reformacyjnej o zbawczym pośred-

---

[4] W. Künneth. *Christus oder Maria? Ein evangelisches Wort zum Mariendogma*. Berlin-Spandau 1950 s. 10.

[5] H. Asmussen. *Dem unbefleckten Herzen Mariä geweiht*? „Gloria Dei" 9:1954 s. 207.

nictwie, ale jest ujęciem aspektowym, które wymaga zasadniczych dopowiedzeń. Intuicje te zachęcają do sformułowania hipotezy roboczej: ekskluzywna interpretacja zasady *solus Christus* jest jednostronna i należy ją uzupełnić nauką o pośrednicząco-zbawczej funkcji słowa Bożego, znaków sakramentalnych oraz urzędu kościelnego. Gdyby udało się wykazać zasadność tej hipotezy, stałaby się jasną potrzeba reinterpretacji jednej z podstawowych zasad teologii protestanckiej, co mogłoby mieć olbrzymie znaczenie ekumeniczne.

Pierwsza intuicja co do możliwości i potrzeby zakwestionowania tradycyjnej wykładni zasady *solus Christus* zrodziła się z lektury *Księgi zgody*; próba weryfikacji postawionej hipotezy niech pozostanie w kręgu tych samych tekstów. Analiza *Wyznania augsburskiego*, jego *Apologii, Artykułów szmalkaldzkich*, katechizmów Marcina Lutra, *Traktatu o władzy papieża* oraz *Formuły zgody* (a więc pism, które tworzą *Liber Concordiae*), niech ją obali lub potwierdzi. Dalecy od apriorycznych nastawień pragniemy wczytywać się zarówno w te strony, które pośrednictwo Chrystusa zdają się przeciwstawiać wszelkim innym pośrednictwom i narzucać tradycyjną interpretację, jak też w te karty *Liber Concordiae*, które zdają się przyjmować, a nawet eksponować pośrednicząco-zbawczą funkcję słowa, znaków i urzędu kościelnego.

Oparcie się na *Księdze zgody* nie jest jedyną możliwą drogą do weryfikacji hipotezy o dopuszczalności bardziej otwartej eksplikacji zasady *solus Christus*. Jeśli wybór padł na *Księgę zgody*, a nie np. na ojca reformacji czy któregoś z wielkich współczesnych teologów protestanckich, stało się tak ze względu na doktrynalny i kościelny autorytet tych pism. Nie posiadają one wprawdzie siły wiążącej wewnętrznie teologa protestanckiego, jak np. definitywne rozstrzygnięcia nauczycielskiego urzędu Kościoła w katolicyzmie, niemniej stanowiły poprzez wieki i stanowią obecnie bardzo ważne, jeśli nie najważniejsze (oczywiście poza Pismem świętym) teksty wyznaczające teologii luterańskiej główne linie, którym należy się wierność. Do dzisiaj luteranizm powołuje się na *Liber Concordiae*, zwłaszcza na *Wyznanie augsburskie*, kiedy określa swoje stanowisko w sprawach teologicznych (przykład w *Raporcie z Malty*). Chociaż protestantyzm posiadał wielu wybitnych teologów i obecnie może się poszczycić nieprzeciętnymi biblistami oraz systematykami, autorytet żadnego z nich nie dorównuje doktrynalnej i kościelnej powadze, jaką cieszy się ta księga.

Prezentacja *Księgi zgody*, podstawowego źródła niniejszej rozprawy, jest potrzebna i niełatwa; potrzebna, ponieważ w polskim środowisku teologicznym pozostaje niemal całkowicie nieznana[6], niełatwa, gdyż wymaga naszki-

---

[6] Pisał o niej jedynie ks. dr Woldemar Gastpary, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, w skrypcie *Symbolika* (Warszawa 1963).

cowania historyczno-teologicznego tła jej powstania, bez czego nie sposób jej zrozumieć, co jednak wydłużyłoby nadmiernie te wstępne uwagi. Aby tego uniknąć, obszerniejsze wprowadzenie do *Księgi zgody* w formie aneksu zostało przesunięte na koniec rozprawy.

Concordia (również w ten sposób nazywa się *Księgę zgody*) powstawała w ciągu kilkudziesięciu lat. Najstarsze są katechizmy Lutra (1529-1530 r.); niemal w tym samym czasie Filip Melanchton napisał *Wyznanie augsburskie* i jego *Apologię* (1530 r.); *Artykuły szmalkaldzkie* i *Traktat o władzy papieża* pochodzą z 1537 r., a *Epitome* i *Solida Declaratio* z 1580 r. Powstały z różnych okazji i dla różnych celów. Nasuwają się więc uzasadnione pytania odnośnie do sposobu przeprowadzania analiz wspomnianych źródeł: Czy uwzględniając ich chronologię śledzić ewolucję myśli? Może da się wyróżnić pewne grupy ksiąg? Czy uwzględnienie chronologii źródeł nie umożliwiłoby, oprócz odkrycia właściwego sensu zasady *solus Christus*, również odtworzenia rozwoju jej interpretacji? Obowiązujący w tego typu rozprawach postulat metody historycznej, by śledzić ewolucję myśli, spowodował, że zebrany materiał źródłowy usystematyzowano chronologicznie i przystąpiono do poszukiwań rozwoju idei na interesujący nas temat. Analizy sondażowe nie odkryły jednak zasadniczego rozwoju stanowiska *Księgi zgody* odnośnie do *solus Christus*. Istnieje niewątpliwie rozwój myśli w sprawie Eucharystii, stosunku do Prawa, adiafora czy nawet węzłowego tematu, jakim jest usprawiedliwienie, nie można jednak tego zauważyć odnośnie do zbawczego pośrednictwa. Dlatego też o strukturze niniejszej pracy zdecydowały względy merytoryczne, a nie chronologiczne, co jednak nie znaczy, że pominięto rozwój niektórych idei szczegółowych, o ile dało się go zauważyć.

Pierwsze dwa rozdziały ukazują to, co *Księga zgody* mówi wprost o zbawczym pośrednictwie Boga-Człowieka, z tym jednak, że rozdział pierwszy rekonstruuje model zbawczego pośrednictwa Chrystusa odrzucony przez *Liber Concordiae*, drugi natomiast przedstawia model zaaprobowany przez *Księgę zgody* i postawiony na miejscu modelu zanegowanego. Te dwa rozdziały naświetlają wspólny przedmiot z dwóch różnych punktów widzenia i są wyjątkowo komplementarne. Rozdziały o słowie, znakach sakramentalnych i urzędzie kościelnym zdają się stać w luźniejszym związku z zasadą *solus Christus*, na nich jednak spoczywa główne zadanie uwyraźnienia instrumentalno-zbawczej funkcji osób i rzeczy, co może uzasadnić potrzebę korektury w tradycyjnej wykładni zasady o „samym Chrystusie".

Rozdział I

ZBAWCZE POŚREDNICTWO CHRYSTUSA. MODEL ZANEGOWANY

Teksty *Liber Concordiae* na temat zbawczego pośrednictwa Chrystusa mają wyraźnie podwójny charakter: jedne prezentują myśl jej autorów w sposób pozytywny, inne poddają krytyce dotychczasowe przepowiadanie na ten temat. Jednych nie sposób właściwie zrozumieć bez drugich, tak bardzo należą do siebie. Krytyka tworzy tło „nowej doktryny", usprawiedliwia ją i pełni funkcję komentarza. Można by więc zrezygnować z próby rozdzielenia tych dwu zrośniętych ze sobą języków i – naśladując źródła – równolegle czy łącznie odczytywać odrzuconą i proponowaną doktrynę. Taki właśnie sposób postępowania przyjmują studia nad *Księgą zgody*. Czy jednak nie warto zdecydować się na niełatwą próbę oddzielenia tego, co *Księga zgody* neguje, a co przedkłada? Co właściwie ona odrzuca, a co proponuje? Czy negacje pozbierane z kart tej księgi utworzą jakąś sensowną i spójną całość? Czy ta mozaika, o ile uda się ją stworzyć, odzwierciedla rzeczywistą sytuację teologiczną i religijną średniowiecza? Czy reformatorzy odrzucili faktyczną naukę Kościoła, czy może jej karykaturę? O ile postawiona pod pręgierz teologia reprezentowała naukę chrześcijaństwa? Wydaje się, że poszukiwaniom odpowiedzi na te pytania lepiej służy osobna rekonstrukcja nauki zanegowanej niż zgoda na mieszanie polemiki z wykładem pozytywnym. Dodatkową zachętę do obrania tej drogi kryje w sobie świadomość, że dotąd nikt nie podjął takiej próby.

Krytyka przeprowadzona przez *Księgę zgody* jest skierowana przeciw uznawaniu, obok Chrystusa, innych pośredników, przyznawaniu wartości zasługi ludzkim uczynkom oraz praktyce udzielania i zyskiwania odpustów.

A. „INNI POŚREDNICY"

Uznawanie innych, obok Chrystusa, pośredników *Księga zgody* uznała za „rzecz w najwyższym stopniu niebezpieczną". Szczególną uwagę zwróciła

na związane z tym *Anfechtung* (co jest trudne do przetłumaczenia na język polski) oraz na wzywanie świętych i Matki Bożej.

1. „RZECZ W NAJWYŻSZYM STOPNIU NIEBEZPIECZNA"

Odrzucony model pośrednictwa autorzy *Księgi zgody* konstruowali przede wszystkim w oparciu o szczegóły zaczerpnięte z obserwacji ówczesnego życia religijnego, w którym stwierdzali wiele nadużyć. Melanchton w CA, najbardziej spokojnym piśmie LC, zaledwie wspomniał o nadużyciach w kulcie świętych, mimo że poświęcił mu cały artykuł 21[1]. Dopiero w ACA podjął temat *abusus*. Ostatecznie – zdaniem Melanchtona z ACA 21 – można by dopuścić wzywanie świętych, ale praktyka wykazuje, że kryje ono w sobie wielkie niebezpieczeństwo (*periculosissimum*)[2]. Świadczy o tym historia.

Początkowo chrześcijanie wspominali świętych. Ślady tego przechowały najstarsze modlitwy. Na to można by się zgodzić. Z czasem przyszło wzywanie świętych, a za nim pogańskie nadużycia[3]. Trzy z nich szczególnie uderzyły Melanchtona: elementy magii[4], „specjalizacja" świętych[5] i mer-

---

[1] BS 83, 1-4. W *Artykułach szwabachskich* nie ma w ogóle artykułu o świętych. W sprawozdaniach z wizytacji Luter tłumaczył, że nie należy tego pominięcia rozumieć jako aprobaty wzywania świętych, ponieważ Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem; święci mogą być czczeni w sposób poprawny, tzn. w tym sensie, że zostali nam dani jako zwierciadła Bożej łaski, a ludzie winni zachęcać się ich przykładem do wiary i dobrych uczynków (WA 26, 224). *Artykuły torgawskie* przyznają, że przykład wiary świętych może być dla nas pożyteczny, by umacniać naszą wiarę, a pamięć o ich dobrych uczynkach może być również dla nas owocna. Mocniej jednak niż CA występują *Artykuły torgawskie* przeciwko wzywaniu świętych, podkreślają bowiem, że prośba i staranie się o cokolwiek ze względu na zasługi możliwe jest tylko odnośnie do Boga i Chrystusa; dodają też, że Chrystus zakazał wzywania świętych jako orędowników (als Fürbitter) i uważania ich za pośredników. Cytują słowa „Pójdźcie do mnie wszyscy [...]" (Mt 11, 28). Podejmując zarzut, że dobrze mieć jakiegoś dobrego protektora na dworze książęcym, odpowiadają, że taki protektor może tylko zaszkodzić, jeśli książę wydał rozkaz, by zwracano się do niego bezpośrednio (*Artykuły torgawskie*. BS 83b).
Melanchton wystąpił ostrzej przeciwko wzywaniu świętych w CA variata. Stwierdził, że wzywać można tylko Boga: „Invocatio est honos, qui tantum Deo omnipotenti praestandus est [...] Econtra vero taxanda est et ex ecclesia prorsus elicienda est consuetudo invocandi sanctos homines, qui ex hac vita decesserunt [...]" (BS 83b nota 2).

[2] „Et fingamus moderatissime tradi invocationem sanctorum, tamen, cum exemplum sit periculosissimum, quorsum opus est eam defendere [...]?" (ACA 21. BS 323, 33).

[3] Tamże 323, 33 n.

[4] Cześć obrazów związała się z przekonaniem, że tkwi w nich jakaś szczególna siła, co przypomina wierzenia magów odnośnie do rzeźb ciał niebieskich (tamże 324, 34).

[5] „Haeret et hic error apud doctos, quod singulis sanctis certae procurationes commissae sint, ut Anna diditias largiatur, Sebastianus arceat pestilentiam, Valentinus medeatur morbo comitiali, Georgius tueatur equites. Hae persuasiones plane sunt ortae ex ethnicis exemplis. Sic enim apud Romanos putabatur Iuno ditare, Febris arcere febrim, Castor et Pollux defendere equites [...]" (ACA 21, BS 323, 32).

kantylizm[6]. Jego zdaniem kaznodzieje za wiele miejsca poświęcali kultowi świętych; nie uczyli Ewangelii, lecz przedkładali ich kult[7]; opowiadali bajki z przykładami o pewnych modlitwach, postach i cudach za przyczyną modlitwy różańcowej; to samo znajdujemy w legendach o świętych i w zbiorach nieprawdopodobnych przykładów[8]. Zamiast naśladować wiarę świętych, naśladowano ich zachowania zewnętrzne[9]. Wzywanie świętych zrodziło wiele nadużyć oraz „straszne bałwochwalstwo"[10].

Luter w podobnie ciemnych barwach widział średniowieczny kult świętych, ale mówił o nim znacznie ostrzej. Gdyby u podstaw tego kultu leżała tylko miłość – jego zdaniem – upadłby już dawno; jeśli jednak zachowuje tyle dynamizmu, dzieje się tak dlatego, że chodzi w nim przede wszystkim o uzyskanie jakiegoś dobra materialnego czy duchowego[11]. Interesowność ludzka prowadzi do wzywania świętych, adorowania ich, poszczenia i świętowania na ich cześć, składania ofiar, odprawiania mszy św., poświęcania ołtarzy, czynienia fundacji czy obierania tych świętych za patronów[12].

Zarówno Melanchtona, jak i Lutra oburzało pewnego rodzaju zrównanie świętych i Maryi z Chrystusem. Wyraz tego Melanchton dostrzegł w formule sakramentalnego rozgrzeszenia, w której obok męki Chrystusa wspomina się zasługi Maryi oraz wszystkich świętych. „Nie tylko przez zasługi Chrystusa, lecz przez zasługi innych zostajemy pojednani i uznani za sprawiedliwych"[13]. Autor *Apologii* przypomniał zasłyszany od kogoś fakt: do umierającego doktora teologii wezwano zakonnika, by go pocieszył. Zakonnik usiłował podsunąć umierającemu tylko jedną modlitwę: *Mater gratiae, nos ab hoste protege, in hora mortis suscipe*, nie wspominając nawet o Chrystusie[14]. Inny przejaw pewnego zrównania świętych z Chrystusem widział Melanchton w pokładaniu w nich nadziei. Ostatecznie – jak mówił – można by dopuścić wzywanie świętych, ale praktyka wykazuje, że jest to w najwyż-

---

[6] Melanchton zarzucił katolickiej *Konfutacji*, że ani słówkiem nie przyznała, iż w kulcie świętych mają miejsce nadużycia, a przecież nadużyciem jest kult organizowany w celach zysku, „quaestuosus cultus sanctorum" (tamże 325 n., 39-41). Wspomniał, że w pewnym klasztorze była figurka Matki Bożej wyrzeźbiona w drewnie i połączona ze sznurkiem, za który pociągali ukryci dyskretnie mnisi, silniej lub słabiej, w zależności od składanej przez wiernych ofiary. Jeśli ktoś złożył dużą ofiarę, figurka skłaniała głowę w jego stronę, jeżeli małą, odwracała się od niego (tamże 324, 34). Przeciwko zmerkantylizowaniu życia religijnego BS występują bardzo ostro na wielu miejscach, zwłaszcza wtedy, gdy wspominają o związaniu z pieniądzem mszy św.

[7] ACA 24, BS 362, 43.

[8] ACA 21. BS 325, 37. Por. WA 30, 2.

[9] ACA 15. BS 302, 24.

[10] T. BS 486, 47.

[11] AS II 2. BS 425.

[12] Tamże.

[13] ACA 21. BS 321 n., 25. „[...] przyznają innym zasługi świętych nie inaczej niż zasługi Chrystusa i przenoszą na świętych Chrystusa honor" (ACA 21. BS 323, 31).

[14] Tamże 322, 26.

szym stopniu niebezpieczne (*periculosissimum*). Istnieją dwa główne źródła tego niebezpieczeństwa: 1. nie mamy na ten temat ani polecenia, ani świadectwa w Piśmie świętym; 2. szuka się pośredników obok Chrystusa i w nich pokłada nadzieję, przez co „grzebie się poznanie Chrystusa"[15]; wzywa się bowiem świętych zamiast Chrystusa-Pośrednika[16].

2. „ANFECHTUNG" CHRYSTUSA-SĘDZIEGO

Zarówno Melanchton, jak i Luter z oburzeniem wskazywali na przeciwstawianie miłosierdzia świętych i Maryi sprawiedliwości Chrystusa.

Krytykę Melanchtona należy rozumieć w świetle katolickiej *Konfutacji*, która w odpowiedzi na twierdzenie CA 21, że Pismo święte nie uczy o wzywaniu świętych i szukaniu u nich pomocy, wystąpiła w obronie tej praktyki. Dlatego przyjęła pojęcia „Pośrednika odkupienia" i „pośredników wstawiennictwa". Pośrednikiem odkupienia jest Chrystus, pośrednikami wstawiennictwa – Maryja i święci, którzy, na wzór Mojżesza modlącego się za ludem izraelskim, przyczyniają się za nami[17]. Melanchton przyznał pewną wartość temu rozróżnieniu, ale dodał, że nie wszędzie się je przyjmuje, a tam, gdzie się je uznało, mimo wszystko przenosi się na świętych cześć należną Chrystusowi, ponieważ uznaje się świętych nie za pośredników wstawiennictwa, ale również za pośredników w pełniejszym tego słowa znaczeniu, mianowicie pośredników, u których szuka się i znajduje miłosierdzie (*propitiatores*). Czyni się ich po prostu pośrednikami odkupienia. Zresztą nawet bardzo wyważony tytuł *mediatores intercessionis* przyciemnia oficjum Chrystusa, ponieważ nadzieję dostąpienia miłosierdzia przenosi z Niego na świętych. W ludzkiej mentalności tworzy się obraz świętych bardziej przystępnych niż Chrystus, a Chrystusa – bardziej surowego niż święci. Na skutek tego ludzie posiadają więcej zaufania do miłosierdzia świętych niż do miłosierdzia Chrystusa i uciekają od Chrystusa do świętych, stających się w praktyce życia religijnego po prostu pośrednikami odkupienia[18].

---

[15] ACA 21. BS 323, 31.

[16] „Item sie richten Heiligendienst an, rufen sie an anstatt Christi als Mittler [...]" (ACA 7 i 8. BS 229, 22). W oryginale łacińskim brak odpowiednika tego tekstu.

[17] „Nam etsi fatemur unum esse mediatorem redemptionis [...], tamen sunt multi mediatores intercessionis. Sic et Moses fuit mediator et sequester inter Deum et homines. Deut. V. Oravit enim pro filiis Israël" (*Confutatio* 21. CR 27, 123).

[18] „Deinde adversarii non solum invocationem in cultu sanctorum requirunt, sed etiam applicant merita sanctorum pro aliis, et faciunt ex sanctis non solum deprecatores, sed etiam propitiatiores. Id nullo modo ferendum est. Nam hic prorsus transfertur in sanctos proprius honor Christi. Faciunt enim eos mediatores et propitiatores, et quamquam distinguunt de mediatoribus intercessionis et mediatoribus redemptionis, tamen plane faciunt ex sanctis mediatores redemptionis" (ACA 21. BS 319, 14 n.).

Niemiecka wersja *Apologii* wyostrzyła myśl łacińskiego oryginału. Chrystusa – według niej – przedstawia się jako surowego sędziego, a świętych jako łaskawych i dobrotliwych pośredników, u których można szukać schronienia przed Chrystusem jak przed jakimś tyranem[19].

Lęk przed Chrystusem Luter nazwał *Anfechtung*. Jest to jeden z kluczowych terminów jego teologii. P. Bühler poświęcił mu specjalną monografię[20]. Łacińskie teksty LC zastępują ten termin przez *afflictio*[21]. KZ mówi o *Anfechtungen* przez śmierć, diabła, wyrzuty sumienia[22]. *Anfechtung* to również odczucie lęku przed gniewem Bożym[23]. Konteksty, w których znajdujemy u Lutra termin *Anfechtung*, wyznaczające jego treść, każą przez niego rozumieć najczęściej smutek, przygnębienie, udręki i przerażenie. Luter sądził, że najważniejszą przyczyną *Anfechtung* jest szatan, chociaż posługuje się on różnymi narzędziami i sposobami, jak ciało, świat, grzech, nauka o sprawiedliwości dzięki dobrym uczynkom, śmierć, piekło czy klasztor. Do tych narzędzi zaliczył również gniew Boży i obraz Chrystusa jako strasznego sędziego[24].

Poniueważ lęk przed Chrystusem-Sędzią stanowił jedną z ważniejszych przyczyn poszukiwania bardziej miłosiernych pośredników, Luter w AS zali-

---

[19] „Denn sie erdichten ihnen selbst einen Wahn, als sei Christus ein strenger Richter und die Heiligen gnädige gütige Mittler, fliehen also zu den Heiligen, scheuen sich für Christo, wie für einem Tyrannen [...]" (tamże).

[20] Luter wielokrotnie powracał do idei wyrażonej w przedstawianiu Chrystusa na tęczy kościoła w Wittenberdze: Chrystus siedzący jako sędzia z rózgą i mieczem w ustach zgodnie z wizją Izajasza (Iz 11, 4) (WA 8, 677, 25; 45, 482, 17; 33, 90, 27; 34 II, 410, 10). Przyznawał, że Ewangelia zanotowała surowe słowa Chrystusa o grzesznikach, np. Mt 12, 36; 13, 20; 15, 13; 23, 13 (WA 5, 620, 41; 5, 622, 11 nn.; TR 1, 1208); dodawał jednak, że szatan wykorzystuje wspomniane teksty, by ukazywać grzesznikom Chrystusa w odstraszającej masce surowego sędziego, podczas gdy jest on naszym pośrednikiem zaofiarowującym zbawienie oraz najwyższym kapłanem; na skutek zafałszowania przez szatana oblicza Chrystusa, grzesznik stając bezpośrednio przed Bogiem czuje się ogromnie obciążony winą i nie dostrzega miłosiernego Pośrednika; jest to odczucie najbardziej przerażającej samotności, w jakiej człowiek może się znaleźć (TR 6, 6629; WA 11, 102, 16; 5, 622, 13; 5, 167, 14; 5, 203, 5). Zdaniem Lutra, to właśnie jest szczególnym podstępem szatana, że w taki sposób przedstawia Chrystusa, iż wzbudza w nas lęk (TR 6, 6629). Jeżeli bowiem grzesznik dojdzie do przekonania, że Chrystus nie tylko pomaga i zbawia, ale również występuje przeciwko grzesznikowi jako surowy sędzia, w praktyce pośrednictwo Chrystusa traci swoją skuteczność (WA 47, 277, 9). Ponieważ ojciec reformacji sam dramatycznie przeżywał Chrystusa jako sędziego (WA 25, 510, 35), nie przestawał protestować przeciwko czynieniu z Niego prawodawcy (WA 40, I, 90, 3), z obdarowującego – wymagającego, z przebaczającego – mściciela, ze zbawcy – ferującego wyroki potępienia (WA 1, 333, 32). Z pośrednictwem Chrystusa wiąże się wprawdzie funkcja sędziego, ale Chrystus zacznie ją pełnić dopiero na sądzie ostatecznym (WA 40, I, 93, 3; 47, 590, 1). Por. P. Bühler. *Die Anfechtung bei Luther*. Zürich 1942 s. 146-149.

[21] Por. ACA 4. BS 160, 8.

[22] Tamże 164, 20.

[23] „[...] wenn wir Gottes Urteil und Zorn recht fühlen oder in Anfechtung kommen [...]" (tamże 193, 161).

[24] Por. Bühler, jw.

czył wzywanie świętych do nadużyć oraz błędów wprowadzonych przez Antychrysta, by zburzyć poprawny obraz Chrystusa. Jeśli u świętych znajdujemy jakieś dobra – tłumaczył – to u Chrystusa możemy je otrzymać o wiele łatwiej i obficiej. Tekst niemiecki mówi *tausendmal besser*, co przekład łaciński oddaje niezbyt dokładnie przez „lepiej i pewniej"; oryginał akcentuje ogrom dysproporcji między doskonałością pośrednictwa Chrystusa i pośrednictwa świętych: pierwsze przewyższa drugie w sposób niewymierny[25].

3. WZYWANIE

Księga zgody zanegowała jako nadużycie również wzywanie świętych, które charakteryzowało kult chrześcijański nie tylko w średniowieczu. Najpierw uczyniła to w sposób delikatny i zwięzły w CA: „Pismo święte nie uczy o wzywaniu świętych czy szukaniu u świętych pomocy"[26]. Przypomniała, że intencją Pisma świętego jest, byśmy we wszystkich naszych potrzebach uciekali się do Chrystusa[27]. Teologowie wyznaczeni przez cesarza Karola V do przygotowania odpowiedzi na CA zareagowali gwałtownie, o czym świadczy pierwsza redakcja *Konfutacji*. Energicznie i obszernie bronili tezy, że w świetle Pisma świętego zarówno żywi, jak i umarli modlą się za drugich, czemu zresztą CA wcale nie przeczyła. Wskazali też na biblijne przykłady modlitwy jednych za drugich[28], czego również CA nie negowała. Zasadnicza treść pierwszej redakcji *Konfutacji* przeszła do zatwierdzonej przez cesarza piątej redakcji[29], na którą odpowiedział Melanchton w *Apologii*. Przypomniał, że nie odrzucił możliwości modlenia się zmarłych za żyjących, jak też proszenia żyjących o modlitwę. To bowiem nie stwarza niebezpieczeństwa pewnego rodzaju bałwochwalstwa. Dopiero wtedy, gdy żyjący zwraca się z prośbami do zmarłych, zachodzi realne niebezpieczeństwo usuwania w cień Chrystusa, i taka praktyka nazwana „wzywaniem świętych" nie ma za sobą ani przykazania Bożego, ani uzasadnienia biblijnego[30].

---

[25] „Anrufung der Heiligen ist auch der endchristlichen Missbrauche [...], und tilget die Erkenntnis Christi [...] und haben's alles tausendmal besser an Christo, wenn jenes gleich köstlich Gut wäre, als doch nicht ist" – „Invocatio sanctorum est etiam pars abusuum et errorum Antichristi [...] delens agnitionem Christi, Omnia in Christo melius et certius nobis sunt proposita, ut non egeamus invocationem sanctorum [...]" (AS II 2. BS 424, 25).

[26] CA 21, BS 83b, 2.

[27] Tamże.

[28] Por. J. Ficker. *Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte*. Leipzig 1891 s. 70-73.

[29] CR 27, 123-128.

[30] „[...] nullum habeat mandatum aut testimonium ex verbo Dei [...] kein Gottes Befehl haben, kein Gottes Wort noch Exempel altes oder neues Testaments" (ACA 21. BS 323, 31). Melanchton o kulcie świętych w pismach nie należących do KZ:

Stanowisko Melanchtona z wczesnych pism KZ powtarza się w późniejszych AS Lutra. Według nich chrześcijanin i święty na ziemi może modlić się za nas w każdej potrzebie i nie stwarza to niebezpieczeństwa adorowania go ze strony tego, za którego się modlą[31]. W późniejszym o dwa lata od AS *Dużym katechizmie* ojciec reformacji nie przeczył, że święci wstawiają się za nami, ale z pasją zakwestionował zwracanie się o pomoc do świętych zamiast do Boga i Chrystusa. Wyjaśniając pierwsze przykazanie *Dekalogu* „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną" tłumaczył, że Bóg jest tym, od kogo pochodzi wszelkie dobro, że do Niego winniśmy się zawsze uciekać po pomoc, że „mieć Boga" znaczy ufać Mu i wierzyć z całego serca i w nikim innym nie pokładać nadziei[32], a całe serce i pełne zaufanie skierować ku samemu Bogu[33]. Boga cudzego posiada każdy, kto zaufał pieniądzu, wy-

---

1527 – *Articuli visitationis*. CR 26, 7 nn.
1527/28 – *Von dem rechten christlichen Gebet*. W: *Melanchthons Werke in Auswahl*. Hrsg. R. von Stupperich. Bd. 1-6. Gütersloh 1951-1966 – Bd. 1 s. 225 nn.
1530 – *Torgauer Artikel* [przy współpracy Melanchtona]. W: BS 83b.
1535 – *Loci theologici. Secunda aetas: De oratione*. CR 21, 536 nn.
1540 – CA variata, art. 21. W: *Melanchthons Werke* Bd. 6 s. 35 n.
1543 – *Loci theologici*. Tertia aetas. CR 21, 601 nn., 955 nn.
1543/44 – *De invocatione Dei*. CR 12, 529 nn.
1544 – *Oratio de vera Dei invocatione*. CR 11, 659 nn.
1549 – *De invocatione. Super orate et non defatigemini*. CR 12, 560 nn.
1551 (?) – *Oratio: De precatione*. CR 11, 983 nn.
1552 – *Examen ordinandorum*. W: *Melanchthons Werke* Bd. 6 s. 168 nn.; *Von Unterschied christlicher Anrufung und der heidnischen* (tamże s. 179 n.); *Vom Gebet* (tamże s. 221 nn.); *Vom Anrufung der gestorbenen Heiligen* (tamże s. 227 n.). Nadto – kazanie na niedzielę *Reminiscere* (o Mt 15). CR 24, 464-488.
Główne tezy Melanchtona o kulcie świętych: 1. Tylko wola Boża objawiona przez słowo w Chrystusie określa warunki poprawnej modlitwy; 2. Wiara w Trójcę Świętą i poprawna modlitwa tak ściśle łączą się ze sobą, że modlitwa, w której nie ma Boga trójjedynego, nie zasługuje na miano *invocatio vera*; 3. Tylko w Kościele chrześcijańskim posiadającym objawienie zbawczej woli Bożej może mieć miejsce prawdziwa modlitwa; 4. Prawdziwa modlitwa opiera się na wierze usprawiedliwiającej (por. H. Benckert. *De invocatione*. „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock" 8:1958/59 s. 99-100).

[31] AS II 2. BS 425, 26. Luter uznawał potrzebę modlenia się żyjących, np. za nowożeńców (KK. BS 530, 5), za nowo ochrzczone dziecko, by je Bóg wzmocnił do walki z szatanem (KK. BS 536), 2 n.), za innych ludzi, by osiągnęli królestwo łaski i stali się uczestnikami zbawienia (GK III. BS 674, 52), za kaznodziejów, urzędników, sąsiadów, rodzinę (GK III. BS 668 n., 28; 680, 74), żonę, dzieci, rodzinę (GK II. BS 578, 73), ale polecał zwracanie się wprost do Boga czy Chrystusa. Bóg bowiem nakazuje nam modlić się do siebie zarówno w potrzebach duchowych, jak materialnych, byśmy doświadczali Jego dobroci (GK III. BS 682, 82 n.). Ojciec reformacji, nawet wówczas, gdy zachęcał dzieci do pamiętania o Aniele Stróżu przy odmawianiu pacierza rano i wieczorem, uczył, by zwracać się nie do anioła, lecz do Boga: „Dein heiliger Engel sei mit mir, dass der böse Feind keine Macht an mir finde" (KK. BS 521, 2; 522, 5).

[32] GK I 1. BS 560, 1-562, 10.

[33] Tamże 563, 13.

kształceniu, mądrości, stanowisku itd., a również ten, kto w potrzebach ucieka się do świętych: „Zaboli kogoś ząb, pości i obchodzi ferie na cześć św. Apolonii; obawia się pożaru, biegnie po ratunek do św. Wawrzyńca; lęka się zarazy, poświęca się św. Rochowi i Sebastianowi [...] tak się dzieje, że każdy wybiera sobie jakiegoś swojego świętego, by go uwielbiać i przyzywać w potrzebie na pomoc [...] Ci wszyscy pokładają nadzieję w kimś innym niż w prawdziwym Bogu [...]"[34]; znaczy to, że wybierają sobie własnych bogów, od których spodziewają się coś otrzymać[35]. Ich bałwochwalstwo nie polega na adorowaniu posągów, ale na szukaniu pomocy u stworzeń[36].

Przeciwko wzywaniu świętych Luter przytoczył jeszcze jedną rację, którą Melanchton jedynie wspomniał w CA[37], mianowicie brak objawienia woli Bożej w tym przedmiocie. Tylko Bóg może ustalać środki zbawienia. Jeśli ludzie próbują to czynić, uzurpują sobie Boże kompetencje i zuchwale usiłują podporządkować sobie Boga. Zbawcze może być tylko to, co Bóg zbawczym uczynił. Do Boga prowadzi tylko ta droga, którą On objawił i te środki, które wskazał. Nie wolno wzywać świętych czy zalecać wzywania ich jako rzeczy zbawiennej tylko z takiej racji, że Pismo święte nie protestuje wyraźnie przeciw tej praktyce; trzeba stwierdzić wyraźną wolę Bożą[38]. Luter nie odstąpił od tego rozumowania w tekstach, które weszły do LC[39]. Założył, że zwracanie się do świętych znaczy odwracanie się od Chrystusa, a każdy gest zaufania im zdradza brak ufności w stosunku do Niego[40]. Ojciec

---

[34] Tamże 562, 11 n.

[35] Tamże 563, 17.

[36] Tamże 564, 21.

[37] CA 21. BS 83b, 2.

[38] Por. H. Düfel. *Luthers Stellung zur Marienverehrung*. Göttingen 1968 (rec. S. C. Napiórkowski. RTK 17:1970 z. 2 s. 132 n.); B. Gherardini. *La Madonna in Lutero*. Roma 1967; S. C. Napiórkowski. *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej*. Granat CB I 507-509.

[39] GK I 1. BS 566, 27. Ze względu na brak wyraźnej woli Bożej Luter wystąpił również przeciw modlitwom za zmarłych. W AS napisał, że powstało mnóstwo różnych praktyk związanych z czyśćcem i że msza św. odprawia się prawie wyłącznie za zmarłych, podczas gdy Chrystus ustanowił sakramenty dla żywych. Nie otrzymaliśmy jednak z góry żadnego polecenia, by modlić się za zmarłych; można zatem bezpiecznie zaniechać tych praktyk, chociażby nie wiązały się z nimi błędy i bałwochwalstwo. Brak objawionej woli Bożej każe takie modlitwy i praktyki uznać za płód diabelski (AS II 2. BS 420, 12).

[40] Jeśli nawet osoby czy rzeczy odgrywają pozytywną rolę w sprawie naszego zbawienia, nie powinny stać się przedmiotem naszego zaufania. Luter tłumaczył to na przykładzie igły, szydła i dratwy, którymi posługuje się szewc. Potrzebuje on ich do wykonywania zawodu, ale po pracy odkłada je na bok. Podobnie podróżny potrzebuje mieszkania i pożywienia, ale tylko na pewien czas. Rzeczy, którymi posługuje się szewc i podróżny, nie stają się ich bożkiem czy panem, ponieważ używa się ich zgodnie z wolą Bożą, „nach Gottes Ordnung" (GK I 1. BS 571, 47-572). Chociaż Luter nie wspominał tutaj wyraźnie o świętych, to jednak pośrednio wyjaśnił, co rozumie przez poprawną i niepoprawną ich cześć. Kryterium rozstrzygającym jest pokładanie czy niepokładanie w nich nadziei otrzymania jakiegoś dobra.

reformacji nie wdawał się w teoretyczne rozważania, czy uciekanie się do świętych musi z konieczności wynikać z braku zaufania Chrystusowi, ale raczej obserwował pobożność ludu i na tej podstawie twierdził, że wzywanie świętych w praktyce odwraca serca od Tego, który jest najbardziej godny zaufania.

Model kultu świętych i Matki Bożej naszkicowany w LC nosi na sobie znamię wyraźnie antychrystusowe. Odrzuca się go ze względu na Chrystusa. Chrystologiczna argumentacja przeciwko wzywaniu świętych pojawiła się po raz pierwszy w CA 21: „przeniesiono na świętych honor należny Chrystusowi"[41], a podjęła ją ACA formułując w różny sposób; mówi się więc, że kult świętych i Matki Bożej, taki, jaki uprawiało średniowiecze, zaciemnia urząd Chrystusa, ustanawia obok Niego innych, niekiedy lepszych pośredników, zrównuje ich z Chrystusem, przenosi na nich ufność Jemu tylko należną, stawia ich w miejsce jedynego Pośrednika itp.[42]

W odczuciu Melanchtona i Lutra kult świętych zdeprecjonował absolutnie doskonałe pośrednictwo Chrystusa. Jeśli zatem reformacja podjęła próbę przywrócenia Chrystusowi należnego Mu miejsca w teologii i pobożności chrześcijańskiej, miała obowiązek zanegować ówczesny model kultu świętych i Matki Bożej.

B. DOBRE UCZYNKI

Teoria usprawiedliwienia i zbawienia implikuje naukę o wartości czynów ludzkich. KZ przeprowadziła surową i obszerną krytykę średniowiecza w tej dziedzinie. Nasuwa się pytanie: jaką teologię dobrych uczynków i odpustów zanegowała? Szukając odpowiedzi, przeanalizujmy kolejno księgi Melanchtona i Lutra.

---

[41] CA 21. BS 319, 14.

[42] „Nam hic prorsus transfertur in sanctos proprius honor Christi" (CA 21. BS 319, 14); „obscurant officium Christi, et fiduciam misericordiae debitam Christo transfert in sanctos" (tamże 319, 15); „prorsus aequantur Christo" (tamże 321, 23); „Hic pronuntiatur absolutio, quod non solum meritis Christi, sed meritis aliorum sanctorum reconciliemur et iusti reputemur" (tamże 322 n., 25); „[Maria] non vult se aequari Christo" (tamże 322, 27); „publica persuasione beata virgo prorsus in locum Christi successerit" (tamże 322, 28); „proprium Christi honorem in sanctos transferant" (tamże 323, 31); „cum alii mediatores praeter Christum quaeruntur, collocatur fiducia in alios, obruitur tota notitia Christi" (tamże 323, 34); „sancti in locum Christi surrogantur et impie coluntur" (ACA 27. BS 392, 53); „Hi enim omnes (którzy uciekają się do świętych) cordis sui fiduciam alio collocant quam in verum Deum, de quo nihil sibi persuadent neque apud illum quaeritant quicquam boni" (GK I 1. BS 562, 12); „Item sie richten Heiligendienst an, rufen sie an anstatt Christi als Mittler [...]" (ACA 7 i 8. BS 239, 22); ACA 21. BS 322, 26.

Po raz pierwszy średniowieczne poglądy i przekonania na temat wartości dobrych uczynków streściła CA w artykułach *O rozróżnianiu pokarmów*[43] oraz *O ślubach zakonnych*[44]. Według niej: 1. istniało powszechne przekonanie wśród nauczających w Kościele, że „rozróżnianie pokarmów" oraz inne podobne „ludzkie tradycje" są pożyteczne do wysłużenia łaski oraz zadośćczynią za grzechy; dlatego właśnie ustanawiano coraz to nowe ferie i posty oraz wymagano tych uczynków jako koniecznych do otrzymania łaski; 2. „ludzkie tradycje" postawiono ponad wolę Bożą wyrażoną w przykazaniach. Sprowadziło to chrześcijaństwo do przestrzegania pewnych dni, obrzędów i szat, co utożsamiano z życiem duchowym i życiem doskonałym. Element wiary, istotny w chrześcijaństwie, ustąpił na dalszy plan przed elementem ludzkiej aktywności dążącej do zapewnienia sobie łaski i usprawiedliwienia naturalnym ludzkim wysiłkiem[45]. Odbicie tego stanu rzeczy można łatwo zauważyć w kazaniach, w których wciąż mówi się o „doktrynie uczynków", feriach, postach, bractwach, pielgrzymkach, kulcie świętych, różańcu, zakonach itd., a milczy o wierze w Chrystusa[46].

Apologia szeroko rozwinęła tematykę dobrych uczynków w artykułach o usprawiedliwieniu, pokucie, ludzkich tradycjach i małżeństwie księży, scharakteryzowała przy tym ówczesne poglądy na wyżej wymienione tematy:

1. Scholastycy, włączając do wykładów teologii *Etykę* Arystotelesa oraz nauki innych filozofów starożytnych, stworzyli klimat sprzyjający zatarciu różnicy między sprawiedliwością w ujęciu chrześcijańskim (*iustitia christiana*), a sprawiedliwością w ujęciu filozoficznym (*iustitia philosophica*), według której człowiek jest sprawiedliwy, kiedy przestrzega ustalonych praw. By uratować pozycję Chrystusa, podkreślili, że potrzebna jest znajomość jego historii oraz dodali, że Chrystus wysłużył nam pierwszą łaskę, która

---

[43] CA 26. BS 100 nn.

[44] CA 27. BS 110 nn.

[45] CA 26. BS 100-102. Melanchton dodał, że przekonanie o konieczności przestrzegania tych „ludzkich tradycji" z jednej, a niemożliwości wypełnienia ich wszystkich z drugiej strony, doprowadziło wielu ludzi do rozpaczy, a nawet samobójstwa. Scholastycy, by pocieszyć sumienia, uciekali się do epikei. Byli jednak tak zajęci spisywaniem tradycji oraz ich opracowywaniem, że nie starczało im czasu na przepowiadanie nauki o wierze, krzyżu i nadziei chrześcijańskiej (tamże 103).
Artykuły torgawskie zgadzają się z CA w ocenie nauczania średniowiecznego na temat dobrych uczynków; o postach, rozróżnieniach pokarmów i strojów, feriach, śpiewach i pielgrzymkach mówiło się – według nich – w taki sposób, jak gdyby uczynki te mogły wysłużyć łaskę i odpuszczenie grzechów. „Jest oczywiste, że przypisywało się tym uczynkom odpuszczenie grzechów" (BS 109).

[46] CA 20. BS 76, 3-8. Por. CA 15. BS 69, 2 n. – 70, 4.

jest stanem ułatwiającym miłość ku Bogu[47]; człowiek może sobie wysłużyć otrzymanie tej pierwszej łaski; przy jej pomocy może wysłużyć jej wzrost i życie wieczne[48].

2. Scholastycy przypisują moc usprawiedliwiającą tak zwanym *opera civilia*. KZ rozumie przez nie czyny zgodne z przykazaniami drugiej tablicy, czyli z przykazaniami *Dekalogu* odnoszącymi się do człowieka; nie obejmują one przykazań pierwszej tablicy odnośnie do czci Bożej[49]. *Opera civilia* odnoszą się do zewnętrznego wypełniania prawa Bożego regulującego stosunki międzyludzkie bez pomocy łaski Bożej[50] i dają człowiekowi sprawiedliwość naturalną – *iustitia rationis*[51]. Przeciwstawieniem ich są *opera supra rationem posita*[52] – uczynki zgodne z pierwszą tablicą *Dekalogu*, a więc prawdziwa bojaźń Boża, wzywanie Boga, przekonanie, że Bóg nas wysłuchuje, oczekiwanie pomocy Bożej w godzinie śmierci i we wszystkich utrapieniach, posłuszeństwo Bogu tak w śmierci, jak we wszystkich *Anfechtungen*[53]. Scholastycy przeceniając *opera civilia* twierdzą, że dobrymi uczynkami spełnianymi bez łaski (*extra gratiam*) wysługujemy łaskę Bożą[54].

---

[47] ACA IV. BS 161 n., 13-17; R. Seeberg (*Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig 1900 s. 280) przypisuje taki pogląd J. Dunsowi (*De princ. rer.* quaest. 15, 25).

[48] ACA 4. BS 162, 17. Według komentatorów KZ jest to zarys franciszkańskiej teologii usprawiedliwienia. Na potwierdzenie cytują Szkota (*In IV Sent.* d. 14 q. 2, 15): „Deus disposuit per attritionem in aliquo tempore tanquam per aliquod meritum de congruo in aliquo instanti dare gratiam et pro illa attritione ut pro merito iustificat, sicut est meritum iustificationis". Por. Seeberg, jw. s. 522; BS 132 n. nota 3. Melanchton osądza takie poglądy jako naturalizm, ponieważ usiłuje się zapewnić człowiekowi zbawienie bez Chrystusa; nazywa to grzebaniem Chrystusa, eliminowaniem Go jako Pośrednika i wprowadzaniem ludzi w błąd, że własnymi siłami poprzez wypełnianie Prawa mogą wysłużyć odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem: „Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem pecacatorum etg reconciliationem, sed somnient se propria impletione legis mereri remissionem peccatorum et propria impletione legis coram Deo iustos reputari [...]" (ACA 4. BS 163, 18).

[49] ACA 4. BS 166, 34; 186, 130 i 134; 196, 184.

[50] „[...] opera civilia, hoc est, externa opera legis sine Christo et sine spiritu sancto [...]" (ACA 4. BS 186, 130). Por. ACA 4. BS 160, 8.

[51] „[...] docent iustitiam rationis, videlicet civilia opera [...]" (ACA 4. BS 160, 9; tamże 164, 21 n. i 24. Na określenie „iustitia rationis" KZ używa także następujących nazw: iustitia carnalis: ACA 4. BS 233, 394; iustitia carnis: ACA 18. BS 311, 4; iustitia civilis: ACA 4. BS 166, 34; ACA 18. BS 311, 4 n.; ACA 4. BS 312, 9; CA 18. BS 73; iustitia operum: ACA 18, BS 311, 4; iustitia humana: ACA 18. BS 312, 9; iustitia legis: ACA 4. BS 167, 38; 168, 43; 196, 181; 170, 49; 202, 22; 204, 229; 233, 394; sua iustitia: ACA 4. BS 198,, 198.

[52] ACA 4. BS 160, 8.

[53] Tamże.

[54] ACA 12. BS 256, 17. „Et valde miramur adversarios alium finem traditionum defendere, quod videlicet mereantur remissionem peccatorum, gratiam aut iustificationem" (ACA 15. BS 301, 21). Melanchton nazywa to głupotą (ACA 4. BS 203, 224). List św. Jakuba zalecający dobre uczynki zinterpretowano – zdaniem Melanchtona – w sposób sprzeczny z prawdą objawioną. Tłumaczy się go w takim sensie, że usprawiedliwienia dostępujemy nie przez samą

3. Do przewartościowania dobrych uczynków i życia zakonnego przyczynili się zakonnicy, którzy bez umiaru wysławiali celibat i życie monastyczne; twierdzili, że tylko żebracy są doskonali; przekonywali ludzi, że oddawanie się świeckim zajęciom, jak sprawowanie urzędów, jest niegodne chrześcijanina i stoi w sprzeczności z zadaniami ewangelizacji; że porzucanie żony, rezygnowanie z prac dla dobra ojczyzny, by wstąpić do zakonu, znaczy ewangeliczną ucieczkę przed światem i wybór życia doskonałego; że doskonałością chrześcijańską są śluby zakonne; że zakonnicy spełniają nie tylko przykazania Boże, ale również rady ewangeliczne i że posiadają nadmiar zasług, które mogą innym odstępować[55].

4. Przeciwnicy utrzymują, że usprawiedliwia nie sama wiara, ale wiara i miłość. Jeśli przypisują usprawiedliwienie wierze, to o tyle, o ile łączy się ona z miłością, wiara bowiem może istnieć bez miłości i wówczas nie usprawiedliwia. Nadzieja zatem usprawiedliwienia opiera się nie na wierze, a na miłości. Taki jest sens przyjętego przez scholastykę terminu *fides formata*[56].

Odpuszczenia grzechów dostępuje się przez akt miłości wzbudzonej przez człowieka skruszonego (*attritus*) czy żałującego (*contritus*). Znaczy to przepowiadanie Prawa, a nie Ewangelii, Prawo bowiem nakazuje miłość. Ufać zatem, że wypełnianie Prawa daje odpuszczenie grzechów, zna-

---

wiarę, ale przez wiarę i uczynki, a więc partim – partim. Wypacza się właściwą myśl apostoła, który uczy, że usprawiedliwienia dostępują ludzie, którzy miłując Boga wypełniają Prawo, co miłe jest Bogu ze względu na ich wiarę, a nie twierdzi, jak to utrzymują komentatorzy, że uczynki wysługują odpuszczenie grzechów, odradzają serce, są przebłaganiem i podobają się Bogu niezależnie od Chrystusa (ACA 4. BS 207-210). Tekst niemiecki mówi o tej interpretacji listu Jakuba w sposób o wiele ostrzejszy niż oryginalny tekst łaciński. Wskrzesza się błędy „żydujących" przypisując zbawienie ludzkim tradycjom. LC powołuje się na *Konfutację*, która stanowczo odrzuciła zdanie CA, że tradycje ludzkie ustanowione w celu przebłagania Boga, wysłużenia łaski i zadośćuczynienia za grzechy sprzeciwiają się Ewangelii (ACA 15. BS 297, 1). Trzeba stwierdzić, że tekst *Konfutacji* (por. CR 27, 116) nie został wypaczony przez ACA. Melanchton przytoczył konkretny przykład: poświęceniu ludzi wodą święconą przypisywano gładzenie grzechów powszednich (ACA 4. BS 216, 282). Rzeczywiście, katoliccy autorzy *Konfutacji* odrzucili zdanie, że pewne praktyki ustanawiane przez ludzi, jak posty, modlitwy itd. (co LC nazywa ludzkimi tradycjami lub też kultem ustanawianym przez ludzi czy krótko – ludzkimi kultami) nie wysługują łaski, nie stanowią przebłagania i nie zadośćczynią za grzechy. Zdaniem Melanchtona przypisywanie takiej wartości ludzkim kultom zaciemnia dobro przyniesione nam przez Chrystusa (ACA 15. BS 298, 7). Wprawdzie Ojcowie ustanawiali w Kościele pewne tradycje, czynili to jednak ze względu na ład kościelny, a nie ze względu na usprawiedliwienie: „Nulla traditio a sanctis patribus hoc consilio instituta est, ut mereatur remissionem peccatorum aut iustitiam, sed sunt institutae propter bonum ordinem in ecclesia et propter tranquilitatem" (tamże 299, 13). Por. ACA 15. BS 301, 20 n. Tymczasem w praktyce średniowiecza te bardzo liczne „traditiones" podawało się jako konieczne do zbawienia; dlatego „krzyżują sumienia" i „stały się pułapką dla sumień" (ACA 15. BS 306, 49).

[55] CA 27. BS 118 n., 51-62.

[56] ACA 4. BS 182 n., 109 n.

czy głosić *doctrinam legis* i honor Chrystusa przenosić na nasze własne czyny[57].

5. Scholastycy uczą, że bez pomocy Ducha Świętego można kochać Boga n a d e w s z y s t k o i że czyniąc, co w naszej mocy, *faciendo, quod in se est*, otrzymujemy odpuszczenie grzechów[58]. Teza ta implikuje odpowiednią teorię natury ludzkiej po grzechu pierworodnym, mianowicie zachowanie nieumniejszonej zdolności natury ludzkiej do kochania Boga ponad wszystko, do wypełnienia przykazań Bożych *quoad substantiam actuum*[59].

Przeciwnicy w ten sposób rozumieją pośredniczącą funkcję Chrystusa, że wysłużył On nam *habitum dilectionis*, który umożliwia samodzielny przystęp do Boga, poprzez własne dobre uczynki[60].

Innym sposobem zdewaluowania zbawczej funkcji wiary przez naukę o miłości jest wprowadzenie pojęcia *fides formata*, które przenosi akcent z wiary na miłość, tej ostatniej przypisując usprawiedliwienie[61]. Zakłada się więc, że może istnieć prawdziwa wiara bez miłości, czyli że wiara może współistnieć z grzechem ciężkim, co jest nie do pomyślenia. Łącząc usprawiedliwienie z miłością, a nie z wiarą, nie tylko burzy się Ewangelię o dar-

---

[57] ACA 12. BS 267 n., 75-78. Wydawcy BS odwołują się w tym miejscu do G. Biela: „Per nihil magis placatur Deus quam per actum a caritate elicitum" (*In Sent. IV* d. 16 q. 4 a. 3).

[58] „Hic scholastici secuti philosophos tantum docent iustitiam rationis, videlicet civilia opera, et affigunt, quod ratio sine spiritu sancto possit diligere Deum supra omnia [...] Ad hunc modum docent homines mereri remissionem peccatorum, faciendo quod est in se, hoc est, si ratio dolens de peccato eliciat actum dilectionis Dei, aut bene operetur propter Deum [...] Et ut fiduciam talium operum alerent atque augerent, affirmaverunt Deum necessario gratiam dare sic operanti, necessitate non coactionis, sed immutabilitatis" (ACA 15. BS 160 n., 9-11).

[59] „[...] imo [scholastici] tribuunt interim humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum" (ACA 2. BS 149, 8). Sformułowanie „quoad substantiam actuum" zostało wzięte od G. Biela (*In II Sent.* d. 28 q. 1 a. 2 concl. 3) i znaczy, że człowiek może wykonać to, czego Bóg żąda od niego poprzez Prawo, np. może kochać Boga ponad wszystko. Por. H. A. O b e r m a n. *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel und Late Medieval Nominalism*. Cambridge Mass. 1963 s. 460, 468, 473 n.; H. F a g e r b e r g. *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1539*. Göttingen 1965 s. 139. Biel jednak dodaje, że nie wiemy, czy człowiek posiada taką miłość: „Homo non potest evidenter scire, se facere, quod in se est, quia hoc facere includit in se obedire Deo propter Deum tanquam ultimum et principalem finem. Quod exigit dilectionem Dei super omnia, quam ex naturalibus suis homo potest elicere. Haec autem prima dispositio ad gratiae infusionem, qua existente certissime infunditur gratia. Dificillimum autem est scire, se habere illam dilectionem. Et forte naturaliter impossibile. Quia et si scire possumus nos diligere Deum, non tamen evidenter scire possumus illam circumstantiam: super omnia" (*In II Sent.* d. 27 q.un. a. 3 dub. 5Q). Por. *In II Sent.* d. 27 q. 1 a. 3 dub. 1; O. S c h e e l. *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*. Bd. 2: *Im Kloster*. Tübingen 1930 s. 164 i 287; H. B o r n k a m m. *Das Jahrhundert der Reformation*. Göttingen 1961 s. 127; O b e r m a n. *The Harvest of Medieval Theology* s. 132-134, 468.

[60] ACA 4. BS 176, 81.

[61] Tamże 182, 109; STh II 1 q. 113 a. 4 ad 1: „Motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus unde simul in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis".

mowym odpuszczeniu grzechów, ale nadto odbiera się człowiekowi pewność usprawiedliwienia. Skoro bowiem zależy ono od naszej miłości, zawsze pozostanie wątpliwość, czy wystarczająco kochamy Boga[62]. Nikt przecież z ludzi nie wypełnia przykazań pierwszej tablicy, nakazujących kochać Boga z całego serca i ze wszystkich swoich sił[63].

Według przeciwników uczynki i miłość wypełniają Prawo, a więc usprawiedliwiają[64], czyli utożsamiają obowiązki miłości i czynienia dobrze z ich funkcją usprawiedliwiającą, podczas gdy winniśmy czynić dobrze, wypełniać Prawo i kochać, ponieważ taka jest wola Boża, której nigdy doskonale nie spełniamy, a nie dlatego, że w ten sposób dostępujemy usprawiedliwienia[65].

Na uzasadnienie swojej tezy przeciwnicy cytują 1 Kor 13, 2: „Gdybym wiarę posiadał [...] a miłości nie miał, niczym jestem"[66] i zapewniają, że sam św. Paweł odrzuca twierdzenie o usprawiedliwieniu przez samą wiarę i uczy o miłości koniecznej do usprawiedliwienia. Podobnie na innych miejscach, gdy mówią o wierze, zawsze dorzucają poprawkę, że chodzi o *fides formata*[67], ale nie dopowiadają, że istotna jest wiara i że usprawiedliwienie otrzymujemy ze względu na Chrystusa. W ten sposób wykluczają Chrystusa z usprawiedliwienia, odłączają od niego obietnicę i burzą Ewangelię[68]. Przytaczają również jako argument 1 Kor 13, 13 („z tych największa jest miłość") i przypominają, że według św. Pawła miłość jest ważniejsza od wiary[69]. Tymczasem chodzi tu o miłość bliźniego, która rzeczywiście jest największa spośród wszystkich cnót regulujących nasz stosunek do drugiego człowieka i najważniejszym dobrym uczynkiem[70]. Powołują się też na 1 P 4, 8: „miłość zakrywa mnóstwo grzechów", chociaż apostoł mówi tu o miłości bliźniego, która daje wyłącznie *iustitiam legis*[71].

6. Sposób wykładu o p o k u c i e budzi te same zastrzeżenia. Cytuje się bowiem np. Iz 1, 16-18: „Zaprawiajcie się w dobrym! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddawajcie słuszność sierocie, w obronie wdowy stawajcie [...] Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jako

---

[62] ACA 4. BS 183, 110.

[63] ACA 4. BS 160, 8; 166, 34.

[64] Tamże 189, 150; 191, 157; 197, 186.

[65] Tamże 191, 157 i in. Gdyby na miłości i wypełnianiu Prawa polegało nasze usprawiedliwienie, nigdy byśmy go nie dostąpili, ponieważ nigdy nie wypełniamy doskonale przykazań i nie kochamy z całego serca. Jedynie Chrystus to uczynił (tamże 191, 156 nn.). Jeśliby nawet udało się nam wypełnić Prawo, osiągnęlibyśmy jedynie iustitiam legis, która nie usprawiedliwia przed Bogiem (tamże 196, 181).

[66] Tamże 201, 218.

[67] CRF XXVII 97; ACA 4. BS 202, 221.

[68] ACA 4. BS 202, 222 n.

[69] Tamże 203, 225.

[70] „maxima virtus legis" (tamże 203, 227); „summum opus legis" (tamże 204, 229).

[71] Tamże 206, 238 nn. Inne teksty: tamże 210, 254 nn.

śnieg wybieleją [...]"[72], jak też inne miejsca[73], tłumacząc je w takim sensie, jak gdyby te uczynki własną mocą, bez Chrystusa i wiary, czyli *ex opere operato* przynosiły usprawiedliwienie[74]. Głosi się więc nie pełną doktrynę biblijną o pokucie[75], ale naukę okaleczoną, pozbawioną elementu istotnego, czyli zwrócenia się do Chrystusa z wiarą pozwalającą ufać, że ze względu na niego Bóg nam odpuszcza grzechy[76]. Scholastycy ucząc o pokucie w ogóle nie wspominają o wierze[77]. Uczynkom pokutnym przypisują moc zasługującą na odpuszczenie grzechów czy usprawiedliwienie[78]. W księgach *Sentencji*, pośród gąszczu kwestii zaciemniających naukę o pokucie, stawia się m.in. pytanie, czy odpuszczenie grzechów dokonuje się przez *attritio* czy *contritio*[79], uczy się też, że łaskę uzyskujemy przez *contritio*, mimo że przykłady Judasza i Piotra świadczą, iż nie wspólny obu żal, ale wiara w Chrystusa, którą miał Piotr, a którą stracił Judasz, rozstrzyga o darowaniu grzechów[80].

7. Na temat uczynków zadośćczyniących, nakładanych w sakramencie pokuty, scholastycy uczą m.in., że odpuszczają one częściowo kary czyśćca[81] i że pielgrzymki, różańce i tym podobne praktyki mogą być uczynkami nadobfitości, zbywającymi (*opera supererogatoria*), które można odstępować innym osobom również za pieniądze. Dlatego sprzedaje się odpusty rozumiane jako odstępowanie *opera supererogatoria*. Praktykę odsprzedaży poszerzono w dwóch kierunkach: 1° z żywych na zmarłych, co okazało się obfitym źródłem zysków, oraz 2° z uczynków nadobfitości na mszę św., której również przypisano moc gładzenia kar czyśćcowych. Stała się ona pierwszorzędnym źródłem zysków[82].

Błędnie interpretuje się zwyczaj starożytnego Kościoła nakładania pokut grzesznikom, Ojcowie bowiem nie przypisywali tym uczynkom mocy odpuszczania grzechów[83]. Szkoły teologiczne rozpowszechniają pogląd, że za-

---

[72] ACA 4. BS 211, 258.

[73] *Confutatio* 12. CR 27, 109-114.

[74] ACA 4. BS 211, 258 nn.; 214, 274.

[75] „tota poenitentia" (ACA 4. BS 211, 259; 212, 262; 214, 268).

[76] Tamże 211, 259 n.

[77] Tamże 214, 271.

[78] Tamże 214, 275. Według św. Tomasza, którego Melanchton cytuje, post ma znaczenie dla zgładzenia kary i dla powstrzymania od niej (por. STh II-II q. 147 a. 3 c. ACA 15. BS 301, 24).

[79] ACA 12. BS 253, 6.

[80] ACA 12. BS 254, 8 n.; 258, 36. O praktykach pokutnych w średniowieczu zob.: C. Vogel (Ed.). *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*. Paris 1969 (przekłady ksiąg penitencjarnych).

[81] ACA 12. BS 255, 13.

[82] Tamże 255, 13-16; 280, 135. Św. Tomasz napisał (*Opusc.* 58), że Chrystus został ofiarowany jednorazowo na krzyżu za grzech pierworodny, codziennie natomiast ofiarowuje się na ołtarzach, by podtrzymywać w Kościele funkcję przebłagania Boga (ACA 24. BS 367, 62).

[83] ACA 12. BS 275, 113-116.

dośćuczynienia podejmuje się w celu przebłagania Boga za uczynioną mu obrazę[84]. Uczy się też, iż zadośćuczynienia przyczyniają się do odkupienia kar zarówno czyśćcowych, jak innych; że Bóg odpuszcza winę, a karę wieczną zamienia na doczesną; że część kary doczesnej zostaje odpuszczona przez władzę kluczy, resztę natomiast trzeba odkupić przez zadośćuczynienia; dlatego uczynki zadośćczynne wiąże się z karami czyśćcowymi. Twierdzi się też, że takie zadośćuczynienia nie tracą swej skuteczności nawet wówczas, gdy składa je człowiek w grzechu ciężkim[85]. Scholastycy zastali fakt praktyk pokutnych w Kościele i dorobili do niego swoją teorię, nie bacząc nawet na kanony kościelne, według których wspomniane praktyki zostały przyjęte ze względów czysto dyscyplinarnych[86].

Autorzy *Konfutacji* usiłują bronić tych tez, powołując się na Pismo święte, które nakazuje czynić pokutę, na Ojców i kanony kościelne, by wyciągnąć wniosek: „nie wolno usuwać z Kościoła zadośćczynień, gdyż byłoby to wyraźnie sprzeczne z Ewangelią oraz postanowieniami soborów i Ojców [...]"[87]. Argumentując w ten sposób całkowicie ignorują sens protestu *Wyznania augsburskiego* przeciw zadośćuczynieniom. Nieuświadomiony czytelnik *Konfutacji* dowie się, że protestanci nie każą pokutować wbrew wyraźnej woli Chrystusa i apostołów, podczas gdy spór toczy się nie o to, czy pokutować, ale o to, jakie skutki należy przypisywać naszym uczynkom pokutnym[88].

8. Scholastycy rozróżniają podwójną wolę Bożą w stosunku do człowieka: jedna obowiązuje każdego i jest prawem dla wszystkich – są to przykazania; druga wyraża jedynie zalecenie czy radę nie obowiązującą pod grzechem. Gdy pełnimy przykazania, unikamy grzechu; gdy zachowujemy rady, spełniamy uczynki nadobfitości zadośćczyniąc za należne nam lub innym kary[89]. W rozumowaniu tym kryje się założenie, że posty, modlitwy, jałmużny itd. nie są nakazane przez Boga, a podejmując je czynimy więcej, niż On wymaga. Tymczasem czyniąc to spełniamy Jego wolę, w dodatku w spo-

---

[84] Tamże 276, 117.

[85] Tamże 276, 118 n.; 280, 132. Luter streścił swoje poglądy na temat pokuty w sławnych 95 tezach z 1517 r. Por. *Die 95 Thesen Martin Luthers*. Hrsg. und übersetzt von Ingetraut Ludolphy. Berlin 1969; *M. Luthers, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. WA 1, 229-238; M. Rade. *Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns*. Tübingen 1917; H. Strohl. *Luther jusqu'en 1520*. Paris 1962 s. 253-267. Polski przekład tez Lutra w: A. Rondthaler. *Doktor Marcin Luter*. Warszawa 1960 s. 34-39.

[86] ACA 12. BS 277, 120 n. Por. *Dekret Gracjana* II c. 23 q. 4 c. 18. 19.

[87] *Confutatio* 12. CR 27, 111 n.

[88] ACA 12. BS 277 n., 123. Cytowane przez *Konfutację* teksty Pisma świętego i wypowiedzi Ojców zalecają pokutę, ale nie potwierdzają scholastycznych wyjaśnień odnośnie do jej zadośćczyniącego znaczenia (tamże 279, 131).

[89] ACA 12. BS 280, 133; 282, 142. Wydawcy BS wskazują na św. Bonawenturę (*Breviloquium* V 9. T. 5 s. 262 Quaracchi).

sób niedoskonały. Nie tylko, że nie mamy do swojej dyspozycji uczynków nadobowiązkowych (*opera indebita*), ponieważ wszystkie dobre uczynki są obowiązkowe (*opera debita*), ale nie pełnimy jak należy nawet tego, do czego jesteśmy zobowiązani[90].

Twierdzi się, że zadośćuczynienia kanoniczne (*satisfactiones canonicae*) rekompensują kary wieczne[91].

9. Błędne poglądy na temat wartości dobrych uczynków pozostają w ścisłym związku z życiem zakonnym, które zakłada podwójną wolę Bożą: nakazującą w przykazaniach i zalecającą w tzw. radach ewangelicznych oraz prowadzi do wniosku, że pełniąc rady ewangeliczne zdobywa się zasługi nadprogramowe (zbywające). Już CA zarzuciła życiu zakonnemu, że zdeprecjonowało przykazania Boże na rzecz rad ewangelicznych oraz normalne życie chrześcijańskie na rzecz tzw. życia doskonałego[92].

Melanchton zastrzegł się, że nie odrzuca samej idei życia zakonnego i nie stawia pytania, czy należy zachować śluby zakonne, ponieważ reformacja uznaje, że należy zachować śluby złożone w poprawny sposób, ale że podejmuje jedynie dyskusję na wiele tematów, które wiążą się ze ślubami, a ściślej – z ich interpretacją[93]. W prezentacji i uzasadnieniu stanowiska

---

[90] ACA 12. BS 280-282, 133-143. Melanchton zwrócił uwagę, że zakonnicy i księża odmawiają matutina i nieszpory ze względu na swoje renty i czynsze, a msze dla stypendiów, czemu nie mogą zaprzeczyć (ACA 15. BS 305, 41 n.). Tekst niemiecki jest ostrzejszy od łacińskiego.

[91] ACA 12. BS 281, 138 n.; 283, 143. Według Lombarda (*Sent. IV* d. 18, 7. PL 92, 888) część kar odpuszczają kanoniczne pokuty nakładane przez kapłanów. Zdaniem Melanchtona, uczynkom Prawa przypisuje się moc wybawiania od śmierci wiecznej, a nadto zakłada się, że uczynki zewnętrzne są w stanie wypełnić doskonale przykazania Boże oraz są ważniejsze od tych, które Bóg nakazał: „Ita certus numerus precum, certus modus eleemosynarum, cum ita fiunt, ut ille modus sit cultus ex opere operato, reddens honorem Deo et compensans mortem aeternam [...] Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opera supererogationis, tribuitur eis honos, quod sint pretium pro morte aeterna. In hunc modum lex Dei bifariam obscurantur, et quia putantur legi Dei satisfactum esse per externa et civilia opera, et quia adduntur traditiones humanae, quarum opera praeferuntur operibus legis divinae" (ACA 12. BS 283, 143-145).

[92] CA 26. BS 102, 8-11.

[93] „[...] czy te kulty wysługują odpuszczenie grzechów i usprawiedliwienie? czy stanowią zadośćuczynienie za grzechy? czy dorównują sakramentowi chrztu? czy należy rozróżniać zachowywanie przykazań i zachowywanie rad? czy istnieje doskonałość ewangeliczna? czy istnieją zasługi nadobfitości (merita supererogatoria)? czy owe zasługi ofiarowane za innych zbawiają ich? czy godziwe są śluby złożone na skutek przyjęcia takich opinii? czy godziwe są śluby złożone pod pretekstem religijnym, a w rzeczywistości ze względu na brzuch i próżniactwo? czy ważne są śluby wymuszone na tych, którzy ich nie pragnęli, albo na tych, którzy z powodu młodego wieku nie byli w stanie wyrobić sobie zdania na temat tego rodzaju życia, których rodzice wtrącili do klasztoru, by karmili się dobrami publicznymi bez uszczerbku ojcowizny? czy godziwe są śluby, które w sposób oczywisty prowadzą do złego końca, ponieważ albo nie są zachowywane z powodu słabości, albo ci, którzy wstąpili do takich stowarzyszeń, zmuszani są do aprobowania i popierania nadużyć mszalnych, bezbożnych kultów świętych czy knucia okrutnych planów przeciwko dobrym ludziom?" (ACA 27. BS 379 n., 9).

reformacji idąc za Lutrem wyakcentował następujące tezy, które albo wyraźnie głoszono, albo zakładano implicite[94]:

a) Praktyki życia zakonnego wysługują odpuszczenie grzechów i zadośćczynią za nie.

Melanchton przypomniał m.in. tekst *Konfutacji*, według której zakonnicy usiłują żyć doskonale, zgodnie z Ewangelią, „ażeby wysłużyć życie wieczne"[95].

b) Profesja zakonna ma taką wartość w oczach Boga, jak sakrament chrztu.

Melanchton powtórzył to zdanie za *Konfesją augsburską*, która postawiła zarzut, że śluby zrównano z chrztem[96], a nawet postawiono je ponad najważniejszym sakramentem[97]; powołał się przy tym na św. Tomasza jako na autora, u którego można znaleźć tę ideę[98].

c) Życie zakonne jest doskonalsze od życia zwykłego chrześcijanina.

Przekonanie takie wypowiadało się w dwóch formach: 1. zakonnicy zachowują nie tylko przykazania Boże, ale również rady, a więc tworzą stan doskonałości[99], 2. życie zakonne jest stanem dążenia do doskonałości, *status perfectionis acquirendae*; za drugim wariantem opowiedzieli się autorzy *Konfutacji*[100], co jednak nie przeszkadzało im trwać przy nauce na temat *opera supererogatoria*[101].

Pytania postawione przez autora ACA są retoryczne. Każde z nich jest zarzutem i oskarżeniem, iż albo uczy się w ten sposób, albo takie założenia kryją się poza ustaloną praktyką życia zakonnego.

[94] Por. *De votis monasticis iudicium*. WA 8, 573 n.

[95] ACA 27. BS 381, 11 n.; 387, 28 n.; *Confutatio* 6 (CR 27, 176) rzeczywiście zawiera sformułowanie, o którym mówi Melanchton: „sed monastici contendunt propius evangelium vivere, ut mereantur vitam aeternam".

[96] „Diebant vota paria esse baptismo" (CA 27. BS 111, 11).

[97] „Immo addebant amplius, vitam monasticam non tantum mereri iustitiam coram Deo, sed amplius etiam, quia servaret non modo praecepta, sed etiam consilia evangelica. Ita persuadebant monasticam professionem longe praestantiorem esse baptismo [...]" (tamże 112, 12 n.).

[98] „Itaque et illa blasphemia nullo modo ferenda est, quae apud Thomam legitur, professionem monasticam parem esse baptismo" (ACA 27. BS 383 n., 20). BS 112 w nocie 1 odsyłają do św. Tomasza, Lombarda i innych.

[99] ACA 27. BS 285, 24.

[100] ACA 27. BS 388, 36. Apologia poprawnie streszcza *Konfutację*, która mówi: „Quare impia sunt, quae hic contra monasticam allegantur. Quod autem odiosius apponitur, quod religiosi sint in statu perfectionis; ita ab eis nunquam auditum est. Religiosi enim sibi non arrogant perfectionem, sed statum perfectionis acquirendae, quia eorum instituta sunt instrumenta perfectionis non ipsa perfectio" (CR 27, 176). Podobne stanowisko zajmował J. Gerson, na którego powołała się ACA 27. BS 388, 36. Zdanie Gersona: „De consiliis evangelicis et statu perfectionis: status nempe perfectionis exercendae intendit, bonum suum in alios effundere et multiplicare; status vero perfectionis acquirendae bonum illud, quod iam alius diffundit, intendit, nititur et festinat in se acquirere [...] Status curatorum est status perfectionis exercen-

d) Liczni zakonnicy poszli do zakonu nie dla Ewangelii, ale dla dobrej kuchni i dla próżnowania. Opuszczając skromne ojcowizny, znajdowali wygody w klasztorach, które wspaniałością przewyższają pałace królewskie[102].

e) Zakony stały się rozsadnikiem wielu zgubnych przekonań i zwyczajów[103].

By usprawiedliwić swój sposób życia, wypaczają Pismo święte[104], zwłaszcza Mt 19, 21 („Idź, sprzedaj wszystko, co masz [...]")[105], Mt 19, 29 („Kto opuściłby [...]")[106] i Łk 18, 22 („pójdź za mną")[107].

Szerzą przekonanie, że wprowadzone przez nich praktyki zapewniają odpuszczenie grzechów[108]. Ewangeliczne pojęcie powołania ograniczyli do powołania zakonnego i duchownego[109]. Na skutek wysławiania przez zakonników celibatu, wierni świecy mają wyrzuty sumienia, gdy korzystają z praw małżeńskich[110]. Zakony szerzą „bezbożne kulty", jak ofiarowanie mszy za zmarłych, sprzedawanie mszy za pieniądze, kult świętych eliminujący Chrystusa, sprowadzanie pobożności do wielomówstwa (różaniec)[111]. Zakony wprowadziły zasadę celibatu wbrew prawu naturalnemu i nie licząc się z faktem, że dar wstrzemięźliwości jest rzadkim darem[112]. Umacniają też ludzi w zgubnym przekonaniu, że zwyczaje i praktyki nie nakazane przez Boga, a ustanowione przez ludzi, mogą przyczynić się do zbawienia[113].

---

dae, religionis vero status magis est acquirendae. Secundum praedicta autem status perfectionis exercandae perfectior est statu perfectionis acquirendae" (*De consiliis evangelicis et statu perfectionis.* W: *Opera.* Ed. du Pin. T. 2. – całość pisma na s. 669 nn. – 679 B/C, 680 A. Ostatecznie Gerson przezwyciężył pojęcie „status perfectionis" (por. *Opera* III 439 B).

[101] ACA 27. BS 389, 39.

[102] „Plurimi enim fiunt monachi non propter evangelium, sed propter culinam et otium, qui pro exiguis patrimoniis inveniunt amplissimas opes" (ACA 27. BS 390 n., 43). „[...] ad monachos nostros, quorum monasteria superant palatia regum, qui lautissime vivunt" (tamże 394, 59).

[103] Tamże 393, 56. Por. ACA Beschluss. BS 404.

[104] ACA 27. BS 391, 44.

[105] Tamże 391, 45. Luter dopisał na marginesie tego miejsca ACA: „Vade, vende omnia, scilicet eadem causa, qua relinquenda sunt, id est propter Christum, non propria electione. Sic beati pauperes spiritu vel eadem causa ut supra. Christus ibi loquitur de causa evangelii, de cruce et confessione publica tempore belli satanae". Por. BS 391 nota 1.

[106] ACA 27. BS 387, 29; 390, 40.

[107] Tamże 391, 48.

[108] Tamże 393, 55.

[109] Tamże 391 n., 49 n.

[110] ACA 23. BS 342, 46-48.

[111] ACA 27. BS 392, 53. Por. ACA 15. BS 305.

[112] ACA 27. BS 392, 51.

[113] Tamże 396, 69. W *Traktacie* Melanchton powrócił do sprawy ślubów zakonnych, streszczając swoje główne tezy: „Quantas tenebras offudit evangelio doctrina de votis? Ibi finxerunt vota esse iustitiam coram Deo et mereri remissionem peccatorum. Ita transtulerunt beneficium Christi in humanas traditiones et penitus extinxerunt doctrinam de fide. Finxerunt nugacissimae traditiones esse cultus Dei et perfectionem et praetulerunt eas operibus vocationum, quas Deus requirit et ordinavit. Neque hi errores existimandi sunt leves" (T. BS 486, 48).

10. Twierdzi się powszechnie, że dobre uczynki wysługują dobra nadprzyrodzone, jak odpuszczenie grzechów, łaskę, usprawiedliwienie i życie wieczne.

Według interpretacji Melanchtona średniowiecze przyjęło, że dobre uczynki same z siebie (*per sese*), a nie ze względu na Pośrednika Chrystusa, znajdują upodobanie w oczach Bożych; że jedni mogą mieć więcej, drudzy mniej zasług; że niektórym może ich nawet zbywać[114].

Człowiek może wysłużyć sobie odpuszczenie grzechów nawet bez łaski Bożej, byle czynił, co leży w jego mocy. Bóg bowiem z całą pewnością (*necessario*) udziela łaski postępującym w ten sposób. Nie może być oczywiście mowy o jakimś determinizmie w Bogu, chodzi raczej o pewność opartą na niezmienności Boga. Takie i podobne przekonania, które – jak napisał Melanchton – trudno zliczyć, w sposób zrozumiały budzą aktywność człowieka i zapał do pełnienia dobrych uczynków, ustanawiania „nowych kultów" i „tradycji", zwłaszcza tych, które proponują klasztory[115].

Melanchton podkreślił powszechność podobnych poglądów: „Uczy się tych błędów publicznie w szkołach i na ambonach [...] Sam słyszałem pewnego wielkiego kaznodzieję, który nawet nie wspomniał o Chrystusie i Ewangelii, ale przepowiadał etykę Arystotelesa"[116].

11. Skuteczność dobrych uczynków scholastyka zaakcentowała terminem *ex opere operato*.

Komentując zachętę Izajasza (1, 16-18) do dobrych uczynków i jego zapewnienie o odpuszczeniu grzechów, Melanchton zauważył, że zdaniem proroka nie można wysłużyć odpuszczenia grzechów *ex opere operato*, ale należy je pełnić jako niezbędny znak nowego życia[117]. Podobnie autor *Apologii* wypowiedział się na marginesie Łk 6, 37: „odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone"[118]. Zasugerował w ten sposób, że przeciwnicy uczą inaczej. Zresztą, postawił ten zarzut wprost: „hipokryci sądzą, że zewnętrzne i świeckie uczynki (*externa et civilia opera*) zadośćczynią Prawu Bożemu, a ofiary i kulty *ex opere operato* usprawiedliwiają przed Bogiem". *Ex opere operato* Melanchton rozumie w sensie działania mechanicznego i magicznego, bez odpowiedniej dyspozycji podmiotu: *sine bono motu utentis*[119].

---

[114] ACA 4. BS 228, 360. Por. ACA 4. BS 227, 356; 228, 359 n.; 229, 367; ACA 21. BS 322, 29; ACA 27. BS 395, 62; 388, 35; 398, 69.

[115] ACA 4. BS 160 n., 9; 162, 17; 163, 20.

[116] ACA 4. BS 162, 16 (tylko w tekście niemieckim). Według informacji Melanchtona katechizacja prawie przestała istnieć. W niektórych regionach zaprzestano głoszenia kazań poza okresem Wielkiego Postu. O ile głosi się gdzieś kazania, mówi się w nich przede wszystkim o ludzkich tradycjach, kulcie świętych, podczas gdy nic się nie mówi o wierze w Chrystusa, eliminując w ten sposób najbardziej zbawienną część Ewangelii (ACA 15. BS 305, 41 n.).

[117] ACA 4. BS 211, 258.

[118] Tamże 211, 259.

[119] Tamże 186, 134. Melanchton nazywa kultami również różne pobożne praktyki i dobre uczynki. Podobnie interpretuje tradycyjną naukę o skuteczności sakramentu pokuty: „Fingunt

W podobny sposób Melanchton interpretuje scholastyczną naukę o skuteczności mszy św. aplikowanej za innych[120] oraz jałmużny[121]. Błędami powszechnie przyjętymi określa przekonanie, że msza daje odprawiającemu łaskę *ex opere operato* i że aplikowana za innych, również grzeszników, jeśli tylko nie stawiają przeszkody (*non ponentibus obicem*), wysługuje im odpuszczenie grzechów, zarówno winę, jak karę[122].

12. Starożytna idea odpustów została wypaczona. Pierwotnie odpusty stanowiły zwolnienie od publicznych kar nakładanych grzesznikom przez Kościół[123]. Zarówno wspomniane kary, jak i odpusty były instytucjami z ustanowienia kościelnego, nie boskiego. Ponieważ zmieniły się starożytne zwyczaje nakładania surowych pokut, odpusty straciły dawny sens. Przetrwała jednak ich nazwa, której nadano nowe znaczenie: pokutne zadośćczynienia mają także uwalniać dusze z czyśćca[124]. To, co należało do ładu kościelnego, przeniesiono w dziedzinę winy i odpowiedzialności przed Bogiem[125]. Nadto zreinterpretowaną teorię odpustów złączono z opłatami, co umożliwiło wyciąganie materialnych zysków nawet ze zmarłych[126].

ACA w artykule o pokucie zestawiła twierdzenia, które – jej zdaniem – streszczają najpoważniejsze błędy średniowiecza na temat pokuty. Do zasług i dobrych uczynków odnoszą się następujące:

„I. Że przez dobre uczynki spełniane bez łaski (*extra gratiam*) z postanowienia Bożego wysługuje się łaskę.

II. Że przez skruchę (*attritio*) wysługuje się łaskę.

IV. Że odpuszczenia grzechów dostępuje się przez żal (*contritio*), a nie przez wiarę w Chrystusa.

VIII. Że zadośćuczynienia kanoniczne są konieczne do złagodzenia kary czyśćcowej, albo do zmazania winy.

IX. Że łaskę osiąga się przez przyjęcie sakramentu pokuty *ex opere operato sine bono motu utentis*, to znaczy bez wiary w Chrystusa.

X. Że dusze otrzymują uwolnienie z czyśćca przez odpusty dzięki władzy kluczy"[127].

---

ipsum sacramentum ex opere operato conferre gratiam sine bono motu utentis [...]" (ACA 12. BS 255, 12). Por. ACA 4. BS 172, 63; ACA 12. BS 256, 25.

[120] ACA 24. BS 366 n., 58-60.

[121] ACA 4. BS 215, 276.

[122] ACA 24. BS 367, 63. O „ex opere operato" por. także ACA 4. BS 199, 207; 211, 259; ACA 7-8. BS 238, 21.

[123] ACA 13. BS 290, 175.

[124] ACA 12. BS 256, 26; ACA 13. BS 290, 175.

[125] ACA 13. BS 291, 177.

[126] ACA 12. BS 255, 15.

[127] Tamże 256, 17-26.

Luter unikał polemiki w obu katechizmach, stąd na ogół nie formułował w nich odrzucanych doktryn, pozostając przy pozytywnym wykładzie przykazań Bożych i *Modlitwy Pańskiej*. Natomiast w *Artykułach szmalkaldzkich* wielokrotnie przypominał nauki, przeciwko którym protestował. Na początku trzeciej części AS zestawił siedem „dogmatów doktorów scholastycznych", które ocenił jako nie do przyjęcia, błędne[128], czysto pogańskie i nie do zniesienia[129]. Odnoszą się one do skutów grzechu pierworodnego, a pośrednio do wartości dobrych uczynków:

1. Po upadku Adama naturalne siły człowieka pozostały nienaruszone i nieuszkodzone; człowiek w sposób naturalny zachował nieprzyćmiony rozum i dobrą wolę.
2. W człowieku pozostała wolna wolna, która może czynić dobro lub zło, albo ich nie czynić.
3. Człowiek może swoimi własnymi siłami wypełniać przykazania Boże.
4. Człowiek własnymi siłami może kochać Boga nade wszystko, a bliźniego jak siebie.
5. Jeśli człowiek czyni to, co leży w jego mocy (*quantum in se est*), Bóg niezawodnie udziela mu łaski.
6. Przystępując do Eucharystii, człowiek nie musi postanawiać, że będzie czynił dobrze; wystarcza, że nie postanawia czynić źle; do tego stopnia natura ludzka jest dobra, a moc sakramentu skuteczna.
7. Na podstawie Pisma świętego nie można udowodnić, że do spełnienia dobrego uczynku koniecznie potrzebujemy Ducha Świętego i jego łaski[130].

Niektóre z wymienionych tez Luter wspomniał także na innych miejscach[131].

Zgodnie z przyjętą teorią grzechu pierworodnego scholastycy sformułowali odpowiednią doktrynę na temat dobrych uczynków, pokut, zadośćczynień i odpustów. Luter przedstawił ją w następujący sposób:

1. „Ludzkie tradycje" sprawiają odpuszczenie grzechów i wysługują zbawienie[132].

---

[128] AS III, I. BS 434, 3.

[129] Tamże 435, 11.

[130] AS III, I. BS 434, 3-435, 10.

[131] Tamże 436, 3; 438, 10.

[132] AS III, XV. BS 461, 1. Luter wyszczególnił z dezaprobatą następujące „ludzkie tradycje": poświęcanie kościołów, chrzest dzwonów, poświęcanie ołtarzy złączone z praktyką tzw. rodziców chrzestnych (ujma czyniona sakramentowi chrztu), poświęcanie świec, palm, placków, owsa, ziół i pachnideł (niepoważne, oszustwo) (tamże 462, 4 n.). Do tego stopnia ufano w skuteczność tych „tradycji", że modlono się o przedłużenie życia, by mieć więcej czasu do zadośćuczynienia za grzechy: „Sic in poenitentia homo ad fiduciam propriorum operum dicitur. Hinc orta est vox, quae in suggestis, cum praelegeretur vulgo publica absolutio, usurpata fuit:

2. Można zadośćuczynić za grzechy innych, nawet zmarłych. Na tym przekonaniu opiera się mnóstwo praktyk: ofiarowanie mszy za zmarłych, zwłaszcza w określonych dniach (wigilie, siódmy i trzydziesty dzień po śmierci, rocznice, dzień zaduszny), obmycia[133], rzekome objawienia dusz ludzi zmarłych, pielgrzymki[134], zwyczaj mszy fundowanych, a w związku z tym specjalne bractwa, które miały odprawiać określone modły na wypadek śmierci któregoś z członków[135], kanonie i wikariaty, które zobowiązują się pilnować odpłatnie tych mszy oraz dobrych uczynków za żywych i umarłych, kult relikwii, pośród których często znajdują się kości zwierząt, a które otoczono mnóstwem kłamstw i niemądrych informacji[136].

3. Przez odpusty można zadośćuczynić za grzechy własne oraz innych, nawet zmarłych.

Luter nawiązał do praktyki udzielania odpustów mówiąc o kulcie relikwii. Przedstawił ją jako sprzedawanie zasług Chrystusa, zbywających zasług świętych (*merita superflua*) oraz zasług Kościoła[137]. Powrócił do niej mówiąc o średniowiecznej praktyce pokutnej. Istniało przekonanie, że przez tzw. pokuty nakładane przez spowiedników, penitent zmazuje jedynie część kary za grzechy, a część pozostaje do odpokutowania w czyśćcu. Taka nauka zrodziła niepokój: skoro stare kanony pokutne za jeden grzech ciężki przewidywały np. siedmioletnią pokutę, co więksi grzesznicy obawiali się, że do końca świata nie wypłacą się w czyśćcu sprawiedliwości Bożej. Związanie nadziei uwolnienia się od kar za grzechy z własnym czynem pokutnym stworzyło niezwykle sprzyjający klimat do entuzjastycznego przyjmowania odpustów jako łatwiejszego sposobu wyzwolenia się od tych kar. Najpierw udzielano odpustów ostrożnie, potem coraz śmielej. Papież udzielał niektórym kardynałom i biskupom władzy nadawania odpustów na określonych terenach. Kiedy nadawanie tych uprawnień okazało się zyskowne, i gdy za bulle odpustowe biskupi dobrze płacili, wprowadzono rok jubileuszowy czy inaczej rok guldenowy, który w praktyce stawał się rokiem złotodajnym (*Jubeljahr, Guldenjahr*). Kto w tym roku przybył do Rzymu, mógł zyskać odpuszczenie całej winy i kary. Jednak pośród warunków zyskania odpustu było

---

Prolonga, Deus, vitam meam, donec pro meis peccatis satisfero et vitam meam emendavero" (AS III, III. BS 439, 13). Słowa te biorą swój początek ze spowiedzi powszechnej, jaką odmawiał kaznodzieja od X w. w imieniu wiernych po skończeniu kazania. Słowa zacytowane przez Lutra znajdują się już w manuskryptach z XII w. (por. K. Müllenhoff, W. Scherer. *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.-12. Jahrhundert*. Bd. 1. 3. Aufl. Berlin 1892 s. 288. Inne przykłady (tamże s. 307); R. Cruel. *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*. Detmold 1879 s. 223).

[133] AS II, II. BS 420, 12.

[134] Tamże 422, 16.

[135] Tamże 422 n., 21. Obszerniejsza wypowiedź Lutra na temat bractw: WA 2, 754-758.

[136] AS II, II. BS 422 n., 21 n.

[137] AS III, II. BS 423 n., 24.

zawsze złożenie ofiary pieniężnej. Jubileusze okazały się złotą żyłą. Papieże nie tylko je mnożyli, ale umożliwiali zyskiwanie związanych z nimi odpustów również poza Rzymem, w specjalnie wyznaczonych kościołach; pobierali za to duże opłaty. Żeby nie malała liczba zyskujących odpusty, tłumaczono w różny sposób, że nigdy nie wiadomo, czy odpust został zdobyty, warto zatem próbę powtarzać[138].

4. Życie zakonne jest świętsze niż życie w świecie; zakonnik może zdobyć tyle zasług, że wystarczą dla niego oraz innych; również innym mogą wysłużyć zbawienie; śluby zakonne posiadają taką moc, jak sakrament chrztu[139].

Luter streścił średniowieczne poglądy na temat życia zakonnego tak samo jak Melanchton, jednak szerzej i z większym zaangażowaniem emocjonalnym przeciwstawił się stawianiu niżej uczciwego życia chrześcijańskiego świeckich[140].

Zanegowaną przez LC teorię dobrych uczynków można streścić w następujący sposób: Człowiek może czynić dobrze bez łaski. Czyniąc dobrze bez łaski „zniewala" Boga do dania mu łaski pierwszej. Czyniąc dobrze z tą łaską „zniewala" Boga do usprawiedliwienia i zbawienia „dobrego człowieka". „Zniewolenie" może być *de congruo* lub *de condigno*. Inicjatywa pozostaje w ręku ludzi.

KZ wytoczyła przeciwko średniowiecznemu modelowi zbawczego pośrednictwa dwa podstawowe zarzuty: jest niebiblijny i godzi w doskonałe pośrednictwo Chrystusa. Jeśli pierwszy zarzut ma charakter metodologiczny, drugi należy do teologicznych *par excellence*. Jeden godzi w zasadę *sola Scriptura*, drugi w zasadę *solus Christus* czy *unus Mediator*. Zarzut niebiblijności przybrał dwie formy: 1. model nie ma podstaw biblijnych, 2. model jest sprzeczny z Pismem świętym. Wariant pierwszy spotykamy częściej u Lutra niż u Melanchtona i stosowany jest przede wszystkim przeciwko kultowi świętych; wariant drugi powtarza się częściej w zarzutach przeciw teorii zasług, zadośćuczynienia i odpustów.

Zarzut godzenia w doskonałe pośrednictwo Chrystusa jest najpoważniejszym zarzutem teologicznym, jaki KZ postawiła nie tylko teorii i praktyce kultu świętych, ale również teorii dobrych uczynków i odpustów. „Nie o błahą rzecz spieramy się z przeciwnikami – napisał Melanchton w ACA – Nie o subtelności chodzi, kiedy ganimy tych, którzy nauczają, że życie wieczne wysługuje się z pominięciem wiary obejmującej Chrystusa Pośrednika"[141]. W mnóstwie doktryn o wartości uczynków zagubiono Chrystusa, nie

[138] AS III, III. BS 441, 21-444, 27.

[139] AS III, IV. BS 561.

[140] GK I. BS 639, 312-641, 318.

[141] „Non igitur litigamus in hoc loco de parva re cum adversariis. Non quaeritur otiosas subtilitates, cum reprehendimus eos, quod docent vitam aeternam mereri operibus, omissa hac fide, quae apprehendit mediatorem Christum. Nam de hac fide, quae credit nobis patrem pro-

wspomina się o Nim, co najmniej zaciemnia się Jego funkcję jako Pośrednika[142]; chwałę Chrystusa przenosi się na ludzkie uczynki[143], co jest po prostu bluźnierstwem[144]. „Przeklęci niech będą faryzeusze, nasi przeciwnicy – napisał Melanchton – którzy w ten sposób interpretują Prawo, że uczynkom przypisują chwałę Chrystusa, [twierdzą] mianowicie, że są one przebłaganiem (*propitiatio*) wysługującym odpuszczenie grzechów"[145]. Przypisywanie ludzkim uczynkom zasługi na życie wieczne, moc zadośćczynienia za grzechy, chociażby za kary doczesne z nimi związane, KZ ocenia jako pokusę samozbawienia, na którą ludzie podatni są w sposób naturalny[146]. Uleganie jednak tej pokusie obecnie, po objawieniu i dokonaniu zbawczego dzieła Chrystusa, oraz przyjmowanie, że dobre uczynki zasługują na odpuszczenie grzechów, że są przebłaganiem i ceną, za którą Bóg daje się przebłagać, że są miłe Bogu ze względu na ich wewnętrzną dobroć – to opinie bezbożne[147]. Takiej pokusie, niestety, ulegli niektórzy chrześcijanie[148].

Wykluczanie Chrystusa, przesłanianie i znieważanie Go, przenoszenie Jego chwały na nasze uczynki, godzenie w Jego cześć, wykluczanie Go jako Pośrednika, grzebanie Go, omijanie, podejmowanie prób zbawienia się bez

---

pitium esse propter Christum, nulla apud scholasticos syllaba extat. Ubique sentiunt, quod simus accepti, iusti propter opera nostra vel ex ratione facta vel certe facta inclinante illa dilectione, de qua dicunt" (ACA 4. BS 231, 378).

142 „In hac doctrina adversariorum de iustificatione non fit mentio Christi [...]" (tamże 219, 300).

143 „Adeo confusa est et obscurata eorum doctrina, et gloriam Christi transfert in humana opera [...]" (tamże 219, 302).

144 ACA 20. BS 314, 4.

145 ACA 4. BS 214, 269.

146 „Verum opera incurrunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit neque considerat, ideo somniat haec opera mereri remissionem peccatorum et iustificare. Haec opinio legis haeret naturaliter in animis hominum, neque excuti potest, nisi cum divinitus docemus" (tamże 213, 265).
Podobnie Luter: „propriis operibus sanctificationem quaerunt" (GK II, 3. BS 658, 56); „religiosorum ordines [...] sanctitatem ex propriis operibus quaeritantes" (GK I, 3. BS 584, 93). Por. GK I, 1. BS 564 n., 18-23 i AS II, 2. BS 418, 7.

147 „Sed ubicumque sit mentio operum, adversarii affigunt suas impias opiniones, quod per bona opera mereamur remissionem peccatorum, quod per bona opera sint propitiatio ac pretium, propter quod Deus nobis reconcilietur, quod bona opera vicant terrores peccati et moris quod bona opera coram Deo propter suam bonitatem sint accepta, nec egeant misericordia et propitiatore Christo" (tamże 207, 244).

148 „Prior modus iustificationis est apud ipsos, quod docent homines per bona opera mereri gratiam tum de congruo, tum de condigno. Hic modus est doctrina rationis [...] Alter modus iustificationis traditur a theologis scholasticis, cum docent, quod iusti simus per quendam habitum a Deo infusum, qui est dilectio, et quod hoc habitu adiuti intus et foris faciamus legem Dei, et quod illa impletio legis sit digna gratia et vita aeterna. Haec doctrina plane est doctrina legis [...] uterque modus excludit Christum [...] In priore manifesta est impietas, qui docet, quod opera nostra sint propitiatio pro peccatis. Posterior modus multa habet incommoda. Non docet uti Christo, cum renascimur" (tamże 217 n., 288-290).

Jego pośrednictwa – to niektóre sformułowania, które przepełniają KZ i każą jej radykalnie zanegować kult świętych oraz teorię i praktykę dobrych uczynków jako próbę zastąpienia *opus Christi* przez *opus hominis*, czyli jako próbę zbawienia się b e z p o ś r e d n i c t w a C h r y s t u s a[149].

---

[149] „aspernatur Christi meritum" (CA 20. BS 77, 10); „laedant gloriam passionis Christi" - opinie o mszy (CA 24. BS 93, 24); „evacuantur a Christo" - zakonnicy (CA 27. BS 116, 42); „Laeditur enim gloria meriti Christi" (CA 28. BS 126, 36); „obscurant gloriam et beneficia Christi, et eripiunt piis conscientiis prosposítas in Christo consolationes" (ACA 6. BS 159, 3); „Si iustificari possumus per rationem et opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione?" (tamże 4. BS 161, 12); „Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem" (tamże 163, 18); „non utitur eo mediatore" (tamże 173, 69); „nihil nisi legem abolito evangelio et abolito Christo docent" (tamże 174, 70); „iustitiae Christi abolere" (tamże 184, 121); „afficit contumelia Christum" (tamże 189, 150); „detrahitur Christo honos mediatoris et propitiatoris" (tamże 191, 157); „Abgötterei und Lästerung Christi" (tamże 192, 161); „excluso propitiatore et mediatore Christo" (tamże 194, 165); „obscurant gloriam Christi" (tamże 199, 204); „Hic honos, debitus uni Christo, tribuitur nostris operibus" (tamże); „quid hoc aliud est, quam Christo detrahere honorem mediatoris et propitiatoris?" (tamże 201, 213); „propter opera sine mediatore Christo" (tamże 201, 214); „non reddit Christo debitum honorem" (tamże 201, 215); „omisso propitiatore Christo" (tamże 202, 222); „Tollant adversarii promissionem de Christo, aboleant evangelium, si nihil opus est Christo, si nostra dilectione sine propitiatore Christo accessum habemus ad Patrem" (tamże 202, 223); „Id propter gloriam Christi defendimus et rogamus Christum" (tamże 204, 230); „excluso mediatore Christo" (tamże 207, 242); „nec egeant misericordia et propitiatore Christo" (tamże 207, 244); „opera esse propitiationem, opera placere sine propitiatore Christo, opera non indigere propipitiatore Christo" (tamże 210, 253); „Si excludunt adversarii a praedicatione poenitentiae evangelium de Christo, sunt iudicandi blasphemi adversus Christum" (tamże 211, 257); „abiecto Christo, deleto evangelio male detorquent scripturas" (tamże 211, 260); „operibus tribuant gloriam Christi" (tamże 214, 269); „sine mediatore Christo" (tamże); „sine propitiatore Christo" (tamże); „per opera sine mediatore Christo" (tamże 214, 270); „sine Christo" (tamże 215, 276); „excluso Christo" (tamże 216, 281); „legem ita doceant, ut evangelium de Christo obruant" (tamże 217, 286); „excludit Christum" (tamże 218, 290); „Non docent uti Christo, cum renascimur" (tamże); „sine propitiatore Christo" (tamże); „In doctrina adversariorum de iustificatione non fit mentio Christi [...]" (tamże 219, 300); „gloriam Christi transfert in humana opera" (tamże 219, 302); „nec uti docent Christo Mediatore in iustificatione" (tamże 220, 314); „docent non fide, sed dilectione et meritis sine mediatore Christo ad Deum accedere" (tamże); „ausser Christo" (tamże 220, 315); „non propter Christum, sed propter opus proprium" (tamże 221, 319); „nec opus habere mediatore Christo" (tamże 221, 316); „transferre gloriam Christi in opera nostra, quod videlicet propter opera nostra placeamus, non propter Christum!" (tamże 221, 317); „detrahere Christo gloriam mediatoris" (tamże); „non propter Christum, sed propter opus proprium" (tamże 221, 319); „beneficium Christi et iustitia fidei obscurata sunt" (tamże 228, 361); „Hic error manifeste abolet iustitiam fidei, quae sentit, quod accessum ad Deum habeamus propter Christum, non propter opera nostra, quae sentit nos per pontificem et mediatorem Christum adduci ad Patrem" (tamże 231, 376); „negant Christum mediatorem esse ac propitiatorem" (tamże 232, 387); „obscuraverunt Christi officium" (tamże 232, 392); „Quid est aliud negare, quod fide consequamur remissionem peccatorum, quam contumelia afficere sanquinem et mortem Christi? (ACA 12. BS 252, 2); „obscurant beneficium Christi" (tamże 254, 10); „extra gratiam" (tamże 256, 17); „sine fide in Christum consequamur gratiam" (tamże 256, 25); „remissio pec-

C. ZAGADNIENIE ADEKWATNOŚCI ZANEGOWANEJ NAUKI

Katolik po II Soborze Watykańskim przypatrując się odrzuconemu przez KZ modelowi zbawczego pośrednictwa doznaje zażenowania. Odczuwa wielką potrzebę postawienia ważnych pytań: czy tak rzeczywiście nauczało średniowiecze? czy naprawdę teologowie i kaznodzieje tamtego okresu głosili samozbawienie? czy faktycznie zbawczy czyn Chrystusa usiłowali zastąpić naturalnym czynem ludzkim i czy w rzeczy samej chrześcijańskie średniowiecze przedkładało doktrynę o usprawiedliwieniu i zbawieniu „bez Pośrednika Chrystusa"?

---

catorum [...] sine fide in Christum" (tamże 264, 64); „hypocritas, confidentes se accipere remissionem peccatorum propter sua opera, non propter Christum" (tamże 264, 65); „contumelia Christi et evangelii abrogatio" (tamże 267, 77); „honos Christi transferri in nostra opera" (tamże 268, 78); „Qui quaerunt remissionem peccatorum non fide in Christum" sed operibus monasticis, detrahunt de honore Christi et iterum crucifigunt Christum" (tamże 280 n., 11); „diabolus, ut opprimeret [...] beneficium Christi" (tamże 282, 141); „obscurant beneficium Christi" (ACA 15. BS 298, 4); „obscurabatur officium Christi" (tamże 299, 10); „reiciens Christum" (tamże 300, 18); „impudenter blasphemant Christum" (ACA 20. BS 313, 2); „Non ferenda est igitur blasphemia tribuere honorem Christi nostris operibus" (tamże 314, 4); „[Msza] obruit meritum passionis Christi et iustitiam fidei" (ACA 24. BS 366, 57); Msza jest „horribilis oratio", która tyle przypisuje księdzu, co śmierci Chrystusa (tamże 374, 89 n.); poglądy o skuteczności modlitwy za zmarłych „laedunt gloriam Christi, et penitus obruunt doctrinam de iustitia fidei" (tamże 376, 96); „[kulty wymyślone przez ludzi] ad obscurandam gloriam Christi et iustitiam fidei" (tamże 377, 98); „Hac impia et fanatica imaginatione obruunt beneficium Christi" (ACA 27. BS 382, 16); „Qui vero praeter Christi propitiationem propria merita opponit irae Dei, et propter propria merita consequi remissionem peccatorum conatur [...] is abiecit Christum [...]" (tamże 383, 17); bluźnierstwo w stosunku do Chrystusa (tamże 383, 19 n.); „doctrinae daemoniorum" (tamże 386, 26); „contumelia afficiunt Christum" (tamże 387, 30); „fiduciam debitam Christo transferunt in illas stultas observationes" (tamże 388, 34); „contumelia Christi" (tamże 390, 40); „obscurant Christum" (tamże 393, 54); „wider Christum" (tamże 393, 56); „multi magno numero a Christo ad propria sua opera descisserent et idololatrae fierent" – o pielgrzymkach (AS II, II. BS 422, 19); „delens agnitionem Christi" – o wzywaniu świętych (tamże 424, 25); „Si enim ista approbantur, Christus frustra mortuus est" (AS III, I. BS 435, 11); „Hic magnum fuit silentium de Christo" – w przepowiadaniu pokuty (AS III, III. BS 439, 14); „Christi et fidei prorsus obliviscatur" (tamże 440, 18); „Nulla hic fides, nullus Christus erat" (tamże 441, 20); „nec opus fuisset Christo et fide" (tamże 441, 23); „se ipsos supra et contra Christum [...] extollunt opponentes et praeponentes se Christo" – w nauce o Eucharystii (AS III, IV. BS 451, 4); „Quod pontificii dicunt traditiones facere ad remissionem peccatorum et mereri salutem plane impium et damnatum est [...]" (AS III, XV. BS 461, 1); przypisywanie uczynkom mocy zasługującej na niebo dla siebie oraz innych jest zaparciem się Chrystusa (AS III, XIV. BS 461, 2); bluźnierstwem jest równanie ślubów ze chrztem (tamże 461, 3); „contra mandatum Christi" – o władzy papieskiej (T. BS 482, 36); „Ita gloriam Christi obscurant" (tamże 486, 44); „obscuraverunt beneficium Christi" – o zadośćuczynieniach (tamże 486, 45); „transtulerunt beneficium Christi in humanas traditiones" (tamże 486, 48); „laedunt enim gloriam Christi" traditiones, opera vocationum (tamże).

Późne średniowiecze nie zostało dotąd wystarczająco przebadane przez historyków filozofii, teologii i życia chrześcijańskiego. Nasza wiedza o nim nie dorównuje temu poznaniu, jakie posiadamy np. o XIII w. Odpowiedź zatem na postawione wyżej pytania nie może być ani ostateczna, ani pełna. Niemniej, w oparciu o przeprowadzone dotąd studia nad tym interesującym okresem, można sformułować szereg sądów naświetlających sprawę.

1. UTOŻSAMIENIE TEOLOGII ŚREDNIOWIECZA Z TEOLOGIĄ NURTU OCKHAMISTYCZNEGO

Teologiczne środowisko, w którym dojrzewał Luter, stało pod znakiem Wilhelma Ockhama († 1349 lub 1350)[150]. Ojciec reformacji kształcił się na teologii Gabriela Biela, Bartłomieja z Usingen i Piotra z Ailly.

Sława Biela († 1495) sprawiła, że jego *Collectorium*[151] przez wiele lat służyło jako podręcznik teologii na uniwersytetach; uznano je za dobry przegląd głównych tez średniowiecza[152]. Drugie dzieło Biela, poświęcone

---

[150] Por. E. Bonke. *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel.* CF 14:1944 s. 57-83; D. W. Clark. *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham.* FStud 31:1971 s. 72-87; A. Garvens. *Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham.* FSt 21:1934 s. 243-273, 304-408; A. Ghisalbert. *Guglielmo di Ockham.* Milano 1972 (s. 218-244: etyka); U. Linwood. *William of Ockham's Theological Ethics.* FStud 33:1973 s. 310-350; P. Vignaux. *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Aurione, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini.* Paris 1934 (s. 98-129 – o Ockhamie); tenże. *Sur Luther et Ockham.* FSt 32:1950 s. 21-30. O teologii na uniwersytetach w późnym średniowieczu i źródłach teologii Lutra: K. Bauer. *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation.* Tübingen 1928; F. Benary. *Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters.* Gotha 1919; H. Beintker. *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus.* ZKG 76:1957 s. 144-148; A. Hamel. *Der junge Luther und Augustin.* Bd. 2. Güterlsloh 1934-1935; L. Meier. *Die Barfüßerschule zu Erfurt.* Münster i. W. 1958; tenże. *Research that Has Been Made and Is Yet to Be Made on the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt.* AFrH 43:1950 s. 56-67; T. T. Neubauer. *Luthers Frühzeit. Seine Universitäts- und Klosterjahre; die Grundlagen seiner geistigen Entwicklung.* Erfurt 1917; L. Saint-Blancat. *Luthers Verhältnis zu Petrus Lombardus.* ZSTh 22:1953 s. 300-311; tenże. *Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509-1510).* VC 8:1954 s. 81-91; F. W. Schmidt. *Theozentrische Theologie im Nominalismus und bei Luther.* ZThK 40:1931 s. 359-371; O. Scheel (Hrsg.). *Dokumente zu Luthers Entwicklung.* 2. Aufl. Tübingen 1929; tenże. *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation.* Bd. 1-2. 4. Aufl. Tübingen 1930; R. Seeberg. *Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockhamismus und der deutschen Mystik.* Berlin 1931; tenże. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Bd. 3: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters.* 4. Aufl. Leipzig 1930; H. Strohl. *Luther jusqu'en 1520.* Paris 1962.

[151] *Epitoma pariter et collectorium circa quattuor sententiarum libros.* Tübingen 1501.

[152] Por. A. Adam. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Bd. 2. Gütersloh 1968 s. 157.

mszy św.[153], przyniosło autorowi wielką sławę i zdobyło ogromną poczytność. Luter wyznał, że czytał je z wielkim wzruszeniem i umiał prawie całe na pamięć[154]. Biel należał do najznamienitszych ockhamistów.

W Erfurcie Luter słuchał Bartłomieja z Usingen († 1532), który był bezpośrednim uczniem Biela. Chociaż opinie na temat ockhamizmu Bartłomieja wykazują rozbieżności[155], faktem jest, że uczeń i mistrz mają wiele wspólnego, a z ust Usingena można było zapoznać się z poglądami jego nauczyciela[156].

---

[153] *Sacri canonis missae expositio resolutissima*. Basel 1510. Inne dzieła G. Biela zob.: W. Ernst. *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation*. Leipzig 1972 s. XI i 34-56.

[154] WA TR 3 nr 3722. Jak pilnie Luter studiował pisma Biela świadczą również uwagi ojca reformacji czynione na marginesie *Collectorium* i *Sacrae canonis missae expositio*. Opublikował je H. Degering (*Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biel Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio, Lyon 1514*. Weimar 1933). Por. też: L. Grane. *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*. Gyldendal 1962 (rozdz. 9: *Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biel*); H. Volz. *Luthers Randbemerkungen zu zwei Schriften Gabriel Biels. Kritische Anmerkungen zu Hermann Degerings Publikation*. ZKG 191:1970 H. 2 s. 207-219.
Teologia G. Biela: R. Acckerman. *Buße und Rechtfertigung bei Gabriel Biel*. Tübingen 1962 (mps); R. Damerau. *Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel*. Giessen 1964; W. Ernst. *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel*. Leipzig 1972 (bibliografia: s. X-XXI); C. Feckes. *Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität in seiner wissenschaftlichen Bedeutung*. ThQ 108:1927 s. 50-76; W. Herrmann. *Luthers geistiger Lehrer, der Scholastiker Gabriel Biel*. „Wissen und Glauben" 24:1927 s. 658-668; W. Jetter. *Drei Neujahrs-Sermone von Gabriel Biel als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt*. W: *Geist und Geschichte der Reformation*. (Festgabe H. Rückert). Berlin 1966 s. 86-126; W. Kölmel. *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts*. FSt 37:1955 s. 218-259; F. X. Linsenmann. *Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen*. ThQ 47:1865 s. 195-226; tenże. *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus*. ThQ 47:1865 s. 449-481, 601-676; H. A. Oberman. *The Harvest of Medieval Theology* (tł. niem.: *Spätscholastik und Reformation*. Bd. 1.: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich 1965; tenże. *Von Ockham zu Luther. Neueste Untersuchungen*. Conc 2:1966 s. 536-541; G. Plitt. *Gabriel Biel als Prediger*. Erlangen 1879; C. Ruch. *Gabriel Biel*. DTC II 814-825; E. Seeberg. *Luthers Theologie. Motive und Ideen*. Bd. 1.: *Die Gottesanschauung*. Göttingen 1929 (o. Bielu: s. 16-31); P. Vignaux. *Luther: lecteur de Gabriel Biel*. „Eglise et théologie" 22:1959 nr 63 s. 33-52.

[155] H. Denifle (*Luther und Luthertum*. Bd. I/1. 2. Aufl. Mainz 1904 s. 5 i 129) widzi w nim właściwego przedstawiciela średniowiecznej pobożności – w przeciwieństwie do Biela, którego nazywa niezdrowym teologiem (Bd. I/2. 2. Aufl. Mainz 1906 s. 574, 587, 870 nn.); Oberman (*Spätscholastik und Reformation* Bd. 1. s. 4) uważa Bartłomieja za posłusznego ucznia Biela. Nicolaus Paulus (*Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen: Luthers Lehrer und Gegner*. Straßburg 1893 s. 63 n.) uważa, iż Bartłomiej głosił usprawiedliwienie przez samą wiarę. Oberman (tamże s. 170) jednak jest zdania, że doktryna von Usingena o usprawiedliwieniu wykazuje podobieństwo do nauki Biela, choć na pozór przyjmuje zasadę sola gratia.

[156] Innym mistrzem Lutra w Erfurcie był Johann Nathin, augustianin, również uczeń Gabriela Biela; Biel od 1484 r. objął wykłady w Tübingen.

Piotr z Ailly († s1420), z łacińska Petrus de Alliaco lub Cameracensis, był trzecim wybitnym teologiem, poprzez którego Luter zapoznał się z teologią średniowiecza. „Gabriela [Biela] i Kameraceńskiego mógł recytować z pamięci prawie dosłownie" – zapisał Melanchton[157].

Uczniem Piotra z Ailly był Jan Gerson († 1429), który w 1395 r. objął po nim kanclerstwo uniwersytetu w Paryżu; imieniem i sławą Gersona chlubili się nominaliści, chociaż trudno rozstrzygnąć, w jakim stopniu on sam był nominalistą[158]. KZ niejednokrotnie wspomina o nim z dużym szacunkiem[159].

Spory wpływ na teologię LC miał – poprzez ojca reformacji – Grzegorz z Rimini († 1358), augustianin, cieszący się wielkim szacunkiem w zakonie. Aż do 1519 r. Luter wyrażał dla Grzegorza swoje uznanie. Oskarżając całą scholastykę o pelagianizm, dla niego jedynego czynił wyjątek. Jednak Grzegorz z Rimini również należał do nominalistów[160].

Luter znał myśl i ducha średniowiecza również poprzez Johanna Staupitza († 1524), pierwszego dziekana wydziału teologii młodego uniwersytetu w Wittenberdze[161]. Jako wikariusz generalny niemieckich augustianów obserwantów Staupitz zdobył szacunek młodego i gorliwego o. Marcina, któremu w 1512 r. przekazał swoją katedrę. Głęboką mądrością życiową oraz dużym umiarem przełożonego i profesora zjednał sobie zaufanie podwładnego, który dzielił się z nim swoimi wątpliwościami. Studia nad Staupitzem wyka-

---

[157] CR 6, 159.

[158] Por. E. Gilson. *La philosophie au Moyen Age*. 2. Ed. Paris 1962 s. 712.

[159] CA 26. BS 102, 13; 103, 16; CA 27. BS 118, 60; ACA 15. BS 302, 28; 304, 34 (tekst niem.); ACA 23, BS 337, 20; ACA 27. BS 382, 16; 388, 36; AS Vorrede. BS 410, 6; GK IV. BS 701, 50. O Piotrze z Ailly zob.: W. Dettloff. *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*. Münster i. W. 1963 s. 332-334; B. Meller. *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*. Freiburg i. Br. 1954 (rec. V. Heynck w FSt 37:1955 s. 318 n.).

[160] Podstawowe dzieło Grzegorza z Rimini: *Lectura in primum et secundum librum Sententiarum*. Venedig 1532. Opracowania: E. Garcia Lescún. *Doctrina trinitaria de Gregorio de Rimini*. Burgos 1970; G. Leff. *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester 1961; F. J. Montalban. *Doctrina Gregorii Ariminensis de necessitate gratiae ad actus moraliter bonos*. Calahorra 1964; M. Schüler. *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*. Stuttgart 1934; D. Trapp. *Gregorio de Rimini y el nominalismo*. Aug 4:1964 s. 5-20; P. Vignaux. *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Pierre Auriole, Grégoire de Rimini*. Paris 1934; J. Worek. *Amor de Dios en la actividad moral cristiana seguń Gregorio de Rimini, OSA (1358) y sus vicisitudines en las épocas posteriores*. RAE 8:1967 s. 339-362; 9:1968 s. 255-312; 10:1969 s. 109-153; 431-489; J. Würsdorfer. *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus*. Münster 1917. Montalban (jw. s. 35) twierdzi, że Kościół potępił niektóre tezy Grzegorza, J. Worek utrzymuje, że to nieprawda: „lo que carece absolutamente de todo fundamento" (*Historia de la salvatión en el siglo XIV*. RAE 14:1973 s. 154). Stwierdza też poprawność nauki Grzegorza o łasce (tamże s. 153 n.).

[161] Zał. w 1502 r.

zały z jednej strony jego zasadniczą ortodoksyjność[162], z drugiej semipelagiańskie elementy w nauce o przygotowaniu się człowieka do usprawiedliwienia, co łączyło go z telogami nurtu ockhamistycznego[163].

Melanchton oraz autorzy *Formuły Zgody* wyrośli na tej samej teologii, co Luter, bowiem nurt ockhamistyczny panował nie tylko w Erfurcie i Wittenberdze. Można zatem słusznie powiedzieć, że zanegowana przez KZ tradycyjna teologia była zasadniczo teologią ockhamistyczną, która nie wyczerpywała całości doktryny chrześcijańskiej średniowiecza[164].

Stwierdzenie ockhamistycznego tła, na którym wyrosła teologia autorów KZ, oraz utożsamienie przez nich teologii nurtu ockhamistycznego z powszechnie przyjętą i właściwą teologią chrześcijańską, pozwala głębiej zrozumieć radykalizm w zanegowaniu tej teologii. Studia nad nią wykazały w

---

[162] Por. A. Zumkeller. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters.* „Zeitschrift für kirchliche Theologie" 81:1959 s. 265-305; o Staupitzu (tamże s. 300 n. i 304).

[163] Dzieła Staupitza pozostają w rękopisach: *Constitutiones Congregationis Saxoniae* [...]; *Predigten und Traktate* [...]; *Sermones.*
Opracowania: J. Döllinger. *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Anfänge des Lutherischen Bekenntnisses.* Bd. 3. 2. Aufl. Regensburg 1848 s. 161-164; Th. Kolde. *Die deutsche Augustinercongregation und Johann von Staupitz.* Gotha 1879; A. Jeremias. *Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler.* Leipzig 1926; O. Scheel. *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519).* Tübingen 1929; D. C. Steinmetz. *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting.* Leiden 1968; E. Wolf. *Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers.* LuJb 11:1929 s. 43-86; tenże. *Staupitz und Luther.* Leipzig 1927.

[164] Oberman sądzi, że w późnośredniowiecznym nominalizmie można wyróżnić co najmniej 4 szkoły: 1. linia zasadnicza: J. Ockham, G. Biel, Petrus de Alliaco i J. Gerson; 2. lewe (angielskie) skrzydło: Robert Holcot, Adam Woodham; 3. prawe skrzydło: Grzegorz z Rimini i 4. synkretyczna szkoła paryska nawiązująca do J. Dunsa Szkota i J. Ockhama (*Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 4). E. Kleineidam (*Universitas Studii Erffordiensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521.* Bd. 1. Leipzig 1964 s. 260 n.) stwierdził dość powszechnie przyjęty nominalizm na uniwersytecie w Erfurcie w XV w. i pocz. w. XVI. Wylicza augustiańskich absolwentów tego uniwersytetu, którzy byli nominalistami: „Sie waren alle in der nominalistischen und späterhin dem Humanismus offenen Art der Erfurter philosophischen Fakultät erzogen worden. Johannes Buer von Dorsten [...] Johannes Jeuser von Palcz [...] Johannes Natyn aus Neuenkirchen [...] Johannes Drulman de Lick [...] Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Martin Luther aus Mansfeld [...] Johannes Lang aus Erfurt [...]". Erfurccy profesorowie franciszkańscy tego okresu trzymali się raczej szkotyzmu niż nominalizmu: „Sie sind auch in der Theologie echte Skotisten [...] eine gewichtige Ergänzung durch die vielfachen Zitate der Skotusschule. In erster Linie ist hier Franz von Mayronis zu nennen, der den Doctor Subtilis noch persönlich gekannt hat [...] Ganz selten und ganz bedeutungslos sind die Ockhamzitate ihrer (der Franziskaner zu Erfurt) Sentenzenkommentare oder ihre Erwähnung verwandter Autoren [...] Man empfand Ockham als Fremdkörper in der einigen Ordensschule". Por. również L. Meier. *Die Erfurter Barfüßerschule zu Erfurt.* Münster 1958 s. 76-84. Niemniej Luter mógł znajdować teksty Ockhama również w pismach franciszkanów. Por. J. Beumer. *Die letzten Franziskanertheologien in Erfurt zu Beginn des 16. Jahrhunderts.* FSt 55:1973 s. 74-77.

sposób niewątpliwy liczne elementy semipelagiańskie i pelagiańskie. Nie sposób prezentować na tym miejscu licznych tekstów Biela, Usingena, Kameraceńskiego i innych, nie wspomnianych dotąd ockhamistów. Jedynie dla przykładu przypomnimy niektóre tezy ich teorii człowieka i usprawiedliwienia, których negację wyjątkowo wyraźnie słyszymy w LC:

a) Grzesznik może przygotować się do usprawiedliwienia czyniąc, co jest w jego mocy (*faciendo, quod in se est*).

Biel uczył, że wprawdzie usprawiedliwia łaska *gratum faciens*, jednak grzesznik winien usunąć przeszkodę na drodze tej łaski. Przez „przeszkodę" (*obex*) rozumie wolę grzesznika. Gdy człowiek postanawia nie grzeszyć i czyni, co leży w jego mocy, Bóg daje łaskę[165]. By powziąć decyzję odwrócenia się od grzechu, potrzebny jest i wystarcza jakiś ogólny wpływ Boży, bez którego stworzenie nie może czegokolwiek uczynić (*gratia creatoris, gratia generalis, generalis Dei influxus, gratia prima*); z pomocą tej łaski, swoimi naturalnymi siłami, z wykluczeniem łaski *gratum faciens*, człowiek może zastanowić się nad grzechem, zerwać z nim i zwrócić się do Boga, aczkolwiek nie będzie to czyn zasługujący, ponieważ do zasługi konieczna jest łaska czyniąca miłym (*gratum faciens*)[166].

Łaskę pierwszą, która wystarcza, by grzesznik mógł przygotować się do usprawiedliwienia, Biel utożsamił z naturalnymi dyspozycjami człowieka[167].

Jeszcze wyraźniej określił swe stanowisko w odpowiedzi na pytanie, czy wobec tego potrzebne jest wstawiennictwo Kościoła. Jego zdaniem posiada ono wartość w dwu przypadkach: 1. gdy chodzi o życie wieczne, którego nie można wysłużyć naturalnymi siłami; 2. gdy się je rozumie jako pomoc w osiąganiu tego, co człowiek mógłby sam zdobyć, lecz z większym wysiłkiem[168].

Zepsucie ludzkiej natury przez grzech pierworodny nie może być w porządku ontologicznym, ale psychicznym. Człowiek mimo tego zepsucia potrafi o własnych siłach wznieść się aż do progu nowego życia, czyli życia łaski, chociaż przekroczenie tej granicy przerasta jego siły i jest darem Bożym[169].

---

[165] „Sed per gratiam iustificatur, aported tamen, quod non insit voluntati obex sive propositum peccandi. Et hanc paratus est deus infundere cuicumque desideranti et quod in se est faciendi" (*Sermones dominicales de tempore*. Hagenau 1510 s. 29 D).

[166] „Per hoc dicitur quod sine prima gratia generali sive dei influentia voluntas se non potest ad quodcunque convertere, ne aliquid agere. Sine secunda nihil meritorie. Potest tamen se ex naturalibus suis seclusa gratia gratum faciente habita peccati consideratione avertere se a peccato, concurrente prima gratia et convertere se ad deum licet non meritorie. Sic autem faciendo disponit se de congruo ad gratiam" (tamże). Podobnie: 87 E; 89 GHI; 91 D. Por. Oberman. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 132.

[167] Por. *Collectorium. Sent.* II d. 4 q. 1 nota 2 E. Por. Oberman. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 132.

[168] Por. Oberman. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 133.

[169] Tamże.

Niektóre wypowiedzi Biela zdają się sugerować, że człowiek bez pomocy łaski Bożej, siłami swojej natury, może wznieść się do miłości Boga jako najwyższego dobra. Z natury swej człowiek kocha siebie i wszystko to, co uznaje za dobro w relacji do siebie, a przecież może dojść do przekonania, że Bóg jest dla niego najwyższym dobrem. Kocha więc Boga jako „Boga dla siebie", by następnie pokochać Go jako „Boga w sobie"[170].

Podobne zdania na temat możliwości ludzkiej natury po grzechu pierworodnym oraz możliwości przygotowania się do łaski wygłaszali inni teolodzy późnego średniowiecza, jak Bartłomiej z Usingen[171], Ryszard z Mediavilla[172],

---

[170] „[...] naturaliter homo se ipsum diligit amore amicitiae. Diligit etiam omne quod sibi bonum est amore concupiscentie et ita deum suum summum bonum. Et quoniam ex eo quod cognoscit deum esse bonum suum, cognoscit eum in se bonum; ideo ex amore concupiscentie assurgit ad amorem dei amicitie" (*In III Sent.* d. 26 q. 1 a. 3 dub. 2).

[171] „Die heiligmachende Gande ist ein reines Gottesgeschenk, das nicht unter ein meritum de condigno fällt. Mit Gottes Hilfe kann sich aber der Mensch darauf vorbereiten und sie dispositive verdienen, d. h. de congruo" (Bartholomäus von Usingen. *Contra rebaptizantes* s. D 6 b). Por. Tamże s. Q 2 b.
„Potest tamen homo adiutorio dei se disponere ad illam gratiam et sic eam mereri dispositive seu de congruo. Sic loquuntur doctores catholici, nihil curantes quid redeat sal infatuatum" (tenże. *Contra rebaptizantes* s. D 6 b).
Już w polemice z luteranizmem Bartholomaeus rozróżniał w czynie jego naturalną dobroć oraz godność (czynił to zresztą za Bielem). Naturalna dobroć to substancja czynu płynąca z jego zgodności z rozumem; dobroć ta stanowi fundament godności czynu, którą dodaje łaska, jeśli z nią człowiek współpracuje; ona rozstrzyga o charakterze zasługującym czynu ludzkiego. (*Contra lutheranos*. Erfurdiae 1524 s. D 4 r; H 3 r).

[172] Ryszard z Mediavilla (data śmierci nieznana; zmarł prawdopodobnie w początku XIV w.) żyjąc przed Ockhamem nie mógł być ockhamistą; trzeba go jednak tutaj wspomnieć, ponieważ jego dzieła teologiczne stanowiły część bezpośredniego tła reformacji i zawierały sformułowania bliskie pelagianizmowi (*Komentarz do Sentencji* ukazał się w Wenecji w 1489 i w 1499 r.) Ryszard uczył, iż zgodnie ze zwyczajną ekonomią zbawienia (de lege communi) potrzebna jest współpraca grzesznika w jego przygotowaniu się do usprawiedliwienia: „Primo declarandum est, quod conversio impii per privilegium speciale potest esse a Deo sine cooperatione impij. Secundo declarandum est, quod in illa conversione impij quae est de lege communi cooperatur impius in disponendo se" (*Quodlibetum tertium* a. 1 q. 3. W: *Opera omnia*. T. 4 Brixiae 1951- niezmieniony przedruk w 1963 r. s. 89).
„[...] in illa conversione impij, quae est de lege communi, cooperatur impius in disponendo se. Hoc n. exigit Dei iustitia, de communi lege, ut qui voluntarie, quantum in se est Deo subtraxit honorem debitum, (quod facit homo in peccando) gratiam Dei amplius non habet, nisi emendare conetur voluntarie penitendo. Hod etiam consonat divinae materiae: quia cum peccator voluntarie disponit se ad hoc, ut habeat gratiam Dei, ex hos conversio sua caeteris paribus laudabilior redditur, quam in ipso non cooperante iustificaretur. [...] de lege communi non convertitur impius, nisi ad suam conversionem cooperetur [...] Profecto quoscumque trahere vel compellere videatur ad salutem benignissimus pater, qui omnes vult salvos fieri nullum tamen iudicat salute dignum, nisi quem ante probaverit voluntarium [...] non, ut salvet invitos" (tamże).
Nawet w przypadku nagłego nawrócenia św. Pawła Ryszard zakłada jakiś krótki moment przygotowania się (uczynienia, co było w jego mocy, „quod in se fuit") do otrzymania łaski (tamże s. 90).

Piotr z Alliaco[173], Robert Holcot[174] czy nawet bardzo umiarkowany Jan Gerson[175].

---

[173] Piotr z Alliaco idąc za ockhamistycznym rozróżnieniem „potentia Dei absoluta" i „potentia Dei ordinata" twierdził, że Bóg może zbawić człowieka bez zasług z jego strony, z czego jednak nie wynika, że człowiek musi być uprzednio podniesiony do jakiegoś stanu nadprzyrodzonego, Bóg bowiem może zbawić lub odrzucić człowieka ze względu na jego wartości naturalne. Zwyczajnie jednak („de potentia Dei ordinata") do zbawienia konieczne są cnoty nadprzyrodzone. „Secundo dico quod ex hoc quod beatitudo est homini conferenda propter merita non concludit evidenter quod aliquis habitus supranaturalis sit homini necessarius. Patet, quod desu potest aliquem acceptare in puris naturalibus ad beatitudinem sine qualicumque habitu supranaturali et etiam raprobare sine omni peccato [...] Et sic posset deus acceptare actum diligendi deum et consimiliter actum credendti et sperandi sine quocumque habitu supernaturali [...] Quarto dico quod illi tres habitus supranaturales sunt nobis necessarii de potentia dei ordinata ad prosequendum beatitudinem et hoc precise tenemur propter fidem et sanctorum auctoritatem" (*Collectura super II Sententiarum* q. unica, a. 2. w: *Quaestiones super libros Sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*. Straßburg 1490, mechaniczny przedruk – Frankfurt 1968 s. y 4 b recto).

[174] Nasze uczynki dzięki swej naturalnej dobroci wysługują de congruo życie wieczne: „Hic autem loquitur spiritus sanctus de actu meritorio; in quo ipse nos prevenit gratia preveniente sine qua nullus opus meritorium exercere valeamus" (*Super libros Sapientiae*. Hagenau 1494 s. 81 A). „[...] opera nostra ex sua naturali bonitate non merentur vitam eternam de condigno sed de congruo quia congruum est quod homini facienti secundum potentiam suam finitam, deus retribuit secundum potentiam suam infinitam" (tamże s. 35 B).
Pierwszej łaski nie można wysłużyć, jednak Bóg jej nie udziela człowiekowi, który nie posiada odpowiedniej naturalnej dyspozycji: „[...] primam gratiam nullus potest promereri. Nam cum omne meritum sit ex gratia, si prima gratia caderet sub merito, primam gratiam precederet gratia. Et ideo deus sponte dat homini primam gratiam, homini, inquam, se ad gratiam disponenti dispositione naturali et non prebenti obicem gratie per malum usum liberi arbitrii. Licet autem ante primam gratiam requiratur dispositio conveniens. Illa tamen non meretur gratiam merito condigni sed congrui tantum" (*Super libros Sapientiae* s. 116 A/B). Por. *In Sent.* q. 1 a. 3 F. *Quaestiones super IV libros Sententiarum*. Lyon 1497. Cyt. za: Oberman. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 162 n.
Opracowania doktryny R. Holcota: A. Meissner. *Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach dem englischen Dominikanertheologen Robert Holcot*. Limburg 1953; B. Smalley. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2. Ed. Oxford 1952; tenże. *Robert Holcot O. P.* AFP 26:1956 s. 5-97.

[175] „Similiter omnis actus libere elicitus si fiat ex vita gratiae, est meritorius vitae aeternae. Si fiat ex sola vita naturae cum circumstantiis eandem vitam concernentibus, est meritorius boni solius temporalis, et saepe de congruo ad vitam gratiae disponit" (*Liber de vita spirituali animae*. W: *Opera omnia*. T. 3. Antverpiae 1706 kol. 59).
Opracowania doktryny Gersona: W. Dress. *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*. Gütersloh 1931; J. Connoly. *John Gerson. Reformer and Mystic*. Louvain 1928; H. Gerdes. *Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes*. Vierh. Jahre s. 99-115; P. Glorieux. *Jean Gerson, Oeuvres complêtes*. T. 1: *Introduction générale*. Paris 1960; J. Stelzenberger. *Die Mystik des Johannes Gerson*. Breslau 1929; L. Vereecke. *Droit et morale chez Jean Gerson*. „Revue historique" 32:1954 s. 413-427.

b) Grzesznik może wysłużyć *de congruo* usprawiedliwienie.

Autorzy KZ wielokrotnie odrzucali tezę, że grzesznik może *de congruo* wysłużyć łaskę usprawiedliwienia. Teologowie późnego średniowiecza rzeczywiście głosili taką naukę, co dało się zauważyć nawet w przytoczonych wyżej tekstach. Podkreślali, że jeśli grzesznik usunie *obex*, czyli postanowi nie grzeszyć, wypada, by Bóg udzielił mu łaski usprawiedliwiającej[176]. LC argumentowała przeciwko takiemu twierdzeniu z faktycznej tożsamości zasługi *de congruo* i *de condigno*: jeśli Bogu coś wypada uczynić, winien to uczynić. Ani Biel, ani Usingen, ani Piotr z Alliaco, ani inni znani teologowie tego okresu nie dostrzegli tej słabości powszechnie przyjętej dystynkcji. Owszem, nawet podkreślali niekiedy absolutną niezawodność zasługi *de congruo*: „Tak czyniącemu Bóg z konieczności udziela swojej łaski [...]" – uczył Biel[177]. Tłumaczył przy tym, że wspomniana konieczność płynie z niezmienności Boga oraz z założenia (ponieważ Bóg zadecydował, że niezawodnie udzieli łaski temu, kto czyni, co jest w jego mocy)[178].

c) Człowiek usprwiedliwiony może wysłużyć sobie zbawienie.

Kiedy człowiek *de congruo* wysłużył łaskę usprawiedliwienia, jego dobre czyny złączone z tą łaską nabierają nowej wartości w oczach Boga, mianowicie charakteru zasługi odnośnie do zbawienia. Wprawdzie męka Chrystusa aż nadto wystarcza[179], jednak dorośli muszą dołożyć do niej coś z siebie. Do tego stopnia jest to konieczne, że – jak napisał Biel – męka Chrystusa, chociaż jest zasługą główną, nigdy nie jest jedyną i całkowitą przyczyną

---

[176] „[...] disposuit se de congruo ad gratiam" (Biel. *Sermones dominicales de tempore* s. 29 D).

„Anima obicis remotione ac bono motu in deum ex arbitrii libertate alicito primam gratiam mereri potest de congruo [...] Ergo actum remotionis obicis et bonum motum in deum acceptat deus ex sua liberalitate ad infundendum gratiam" (tenże. *In II Sent.* d. 27 q. 1 a. 2 concl. 4 K).

[177] „Haec facienti deus gratiam suam tribuit necessario [...]" (*Sacri canonis* s. 59 P).

[178] „[...] deus dat gratiam facienti quod in se est necessitate immutabilitatis et ex suppositione quia disponit dare immutabiliter gratiam facienti quod in se est [...] Illa ergo ordinatione stante et suppositione, non potest non dare gratiam facienti quod in se est, quia tunc esset mutabilis" (*In II Sent.* d. 27 q. 1 a. 3 dub. 4 O).

„[...] non potest suam bonitatem et misericordiam negare illis qui requirunt eam. Sed qui facit quod in se est requirit bonitatem et misericordiam. Ergo dat ei. Hoc autem est infundere gratiam [...] Aliter in eo esset iniquitas. Sed impossibile est quod in eo sit iniquitas. Ergo impossibile est quod non recipiat confugientes ad se. Sed faciens quod in se est confugit ad ipsum. Ergo necesse et quod ipsum recipiat. Recipit autem infundendo gratiam" (*In II Sent.* d. 27 q. 1 a. 2 concl. 4 K).

Zdaniem Obermana „facere quod in se est" w świetle teologii późnego średniowiecza znaczy: 1. odnośnie do niewierzącego: a) podporządkowanie woli rozumowi, b) dążenie do prawdy, sprawiedliwości i dobra; 2. odnośnie do wierzącego: a) potępienie grzechu, co równa się usunięciu przeszkody (obex); b) postanowienie podporządkowania się woli Bożej; c) pragnienie Boga jako najwyższego dobra (*Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 126).

[179] Biel. *Sacri canonis* s. 72 I.

zasługującą[180]. Zasługa Chrystusa tak długo pozostaje dla nas niewystarczająca, jak długo nie dołączymy do niej naszego własnego meritum[181]. Rozróżniając odkupienie obiektywne i odkupienie subiektywne (chociaż nie używał tych nazw), Biel twierdził, że Chrystus przygotował ludziom lekarstwo[182], ale przyjęcie go zależy od chorego[183].

Profesor Lutra, Bartłomiej z Usingen, trzy rzeczy uznawał za konieczne do zbawienia: wiarę, miłość i dobre uczynki[184]. Polemizując z reformacyjnym pojęciem wiary zdefiniował *spes fiducialis* jako oczekiwanie przyszłej chwały ze względu na zasługi[185]. Podobną wypowiedź znajdujemy u Piotra z Alliaco, według którego człowiek otrzymuje szczęśliwość wieczną ze względu na zasługi[186]. Holcot twierdził o zbawczej woli Bożej, iż nie należy rozumieć jej w ten sposób, jakoby Bóg chciał po prostu i bezwarunkowo wszystkich zbawić; owszem, chce On zbawić tego, kto żyje według ustanowionych przez Niego przykazań[187].

---

[180] „[...] sequitur quod licet passio christi sit principale meritum propter quod confertur gratia, apertio sequi et gloria nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria" (tenże. *In III Sent.* d. 19 q. 1 a. 2 concl. 5).

[181] „Cui nisi nostrum meritum iungatur insufficiens, imo nullum erit" (*Sermones de sanctis*. Hagenau 1510 s. 11 G).

[182] *Sermones de festivitatibus Christi*. Hagenau 1510 s. 13 D.

[183] *Sermones dominicales de tempore*. Hagenau 1510 s. 76 A.

[184] „Tria includit ad salutem necessaria, que sunt credulitas, charitas et bonum opus" (*Contra Lutheranos, Hussopycardos*. Würzburg 1526 s. D 3 b).

[185] „Confidentia in deum, sine qua nihil impetratur ab illa quod non potest, qui non credit in ipsum; immo fiducia et apes illius non est spes sed praesumptio, cum spes vera fiducialis expectatio sit future glorie propter merita ad hanc ordinata" (*Responsio F. Bartholomei de Usingen ad confutationem Culsamericam* [...] *et que Evangelicum ornat predicatorem* [...]. Erfurt 1522 s. D 3 a).

[186] „[...] beatitudo est homini conferenda propter merita [...]" (*Collectura super III Sent.* q. unica, a. 2; *Quaestiones super libros Sententiarum* s. y 4 b recto).
„Nam obiectum fidei est hoc complexum. Omne revelatum a deo et verum eo modo quo revelatum a deo. Obiectum autem spei est quod beatitudo est nobis conferenda a deo propter merita [...] sic visio et fruitio divina sine beatitudo est homini conferenda propter merita. Quod credo sic esse intelligendum quod beatitudo homini conferetur si solam legem dei meritorie operetur, quod patebit inferius" (tamże).
„Ad hoc dico quod actus spei est volitio et desiderium efficax quo quis statim ostenso per fidem quod beatitudo est sibi conferenda propter merita statim elicit efficaciter actum desiderii meritorium quod non potest esse in desperantibus" (tamże).

[187] „[...] non est intentio sua simpliciter et absolute, quod omnes salventur, sed vult quod quicunque vixerit secundum leges statutas salvetur" (*In II Sent.* q. 1. W: *Super IV Libros Sententiarum quaestiones*. Lyon 1497 s. D).
„[...] deus fecit homines capaces salutis et statuit precepta, que si omnes homines facerent, salvi forent" (tamże).
Podobnie Ockham (*In I Sent.* d. 41 q. 1. G), Biel (*In Sent.* d. 41 q. 1 a. 3 dub. 3). Por. Oberman. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 129.
„[...] opera nostra ex sua naturali bonitate non merentur vitam eternam de condigno sed de congruo tantum quia congruum est quod homini facienti secundum potentiam suam finitam

Gdybyśmy chcieli streścić antropologię oraz teorię usprawiedliwienia, rozpowszechnione w okresie przedreformacyjnym, posługując się przy tym obrazem konia, jak to czynił Luter, trzeba by powiedzieć, że wola i łaska to nie koń i jeździec, ale dwa konie, które ciągną ten sam wóz w harmonijnej współgrze naturalnego z nadprzyrodzonym, przy czym koń pierwszy, czyli natura, zdaje się niekiedy nie potrzebować pomocy sąsiada[188].

2. FAKT ROZEJŚCIA SIĘ TEOLOGII I KAZNODZIEJSTWA W PÓŹNYM ŚREDNIOWIECZU

Studia nad średniowieczem wykazały słaby kontakt z teologią[189]. Kaznodziejami mogli być i bywali ludzie bez wystarczającego przygotowania teologicznego (seminaria duchowne powstawały dopiero po Soborze Trydenckim!). Już historia średniowiecznych zakonów żebrzących wskazała na zwyczaj głoszenia kazań przez prostych braci zakonnych. Kaznodzieje, bez odpowiedniego przygotowania teologicznego, z reguły preferowali moralizowanie, eksponując sprawę złych i dobrych uczynków. Żeby zachęcić ludzi do lepszego życia, malowali piękno i wartość w oczach Bożych pokuty, miłosierdzia, posłuszeństwa, pokory itd. Studia Vercruyse'a zwróciły uwagę na smutne następstwa tego rozejścia się kaznodziejstwa z teologią[190]. Komisja

---

deus retribuat secundum potentiam suam infinitam" (R. Holcot. *Lectiones super libros Sapientiae* s. 25 B; por. 116 B oraz *In I Sent.* q. 1 a. 3).

[188] Lortz raczej słusznie stwierdził, że Ockham uczynił z łaski de facto jakiś niekonieczny dodatek (Lortz RD I 173).

[189] Wybór literatury na temat kaznodziejstwa późnośredniowiecznego: A. Ph. Brück. *Die Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.* „Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte" 10:1960 s. 132-148; R. Cruel. *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter.* Detmold 1879; E. J. D. Douglass. *Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg.* Leiden 1966; W. Ernst. *Mittelalterische Heiligenpredigen. Eine Untersuchung des Sermones de Sanctis bei Gabriel Biel.* W: *Sapienter ordinare* (Festgabe für E. Kleineidam). Leipzig 1969 s. 232-259; Th. Freudenberg. *Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Rayss.* Münster 1954; R. Hermann. *Die Prediger im ausgehenden MA.* „Beitrage zur Thüringischen Kirchengeschichte" 1:1929 s. 20-68; M. Kerker. *Die Predigt in der letzten Zeit des Mittelalters.* ThG 43:1861 s. 373-410; 44:1962 s. 267-301; D. Roth. *Die mittelalterische Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant.* Basel 1956: A. Zumkeller. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters.* ZKTh 81:1959 s. 265-305.

[190] Słusznie, zdaniem Vercruyse'a, rozbrzmiewają skargi na pożałowania godny stan religijny i sytuację duszpasterską, jak też nadużycia w ówczesnym Kościele w przededniu reformacji; nie to jednak – jego zdaniem – okazało się najtragiczniejsze, lecz fakt, że Kościół porzucił przepowiadanie prawd wiary na rzecz moralizowania, podczas gdy sercem Ewangelii jest Chrystus, który daje się ludziom w łasce usprawiedliwienia, a poprzez wiarę pozwala wiernym współcierpieć i umierać ze sobą (*Fidelis populus. Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in M. Luthers Dictata super psalterium.* Wiesbaden 1968 s. 202 n.). Autor przytoczył celny tekst

Soboru Trydenckiego, która miała skatalogować nadużycia w życiu chrześcijańskim, stwierdziła brak księży kompetentnych do nauczania w kościołach, nawet katedralnych, co spowodowało nieznajomość prawd religijnych pośród wiernych[191].

Kaznodziejstwo okresu poprzedzającego reformację pozostawało pod silnym wpływem św. Bernarda, największego kaznodziei średniowiecza. Stwierdzenie tego faktu zasługuje na wyjątkową uwagę w odniesieniu do kaznodziejstwa maryjnego w ogóle, a zwłaszcza do przedstawiania Maryi jako pośredniczki. Pośród urzekających pięknem i teologiczną celnością sformułowań, za pomocą których Doctor Marianus przekazywał naukę o pośrednictwie Maryi, znajdujemy takie, które łatwo można niewłaściwie zrozumieć. Tekstami Bernarda karmiło się obficie kaznodziejstwo maryjne.

Bernard nie przeczył doskonałości pośrednictwa Chrystusa, postawił mu jednak trzy „ale": 1. Chrystus mógłby nam wystarczyć, ale nie jest dobrze człowiekowi samemu; lepiej, by towarzyszyła mu płeć odmienna; 2. Chrystus jest wprawdzie przepotężnym Pośrednikiem, ale jego człowieczeństwo tak bardzo zostało wchłonięte przez bóstwo, że ludzie mogą się lękać Jego majestatu; 3. cierpiąc za nas nauczył się wprawdzie miłosierdzia i współczucia, ale nie przestał być przecież naszym sędzią[192]. Potrzebujemy zatem pośrednika do Pośrednika i taką funkcję doskonale spełnia Maryja, pełna miłosierdzia i tylko miłosierdzia, podczas gdy Chrystus musi również wymierzać sprawiedliwość[193]. Ten motyw porównywania miłosierdzia Matki Najświęt-

---

M. Lutra: „Sed haec est dolenda miseria, quod omnes sermones in Ecclesia ferme non nisi de moribus et operibus procedunt, de fide autem et iustitia illa interiori, ex qua digni, veri, boni mores procedunt, parum et prope nihil docetur. Imo tantum extollunt opera et mores, ut per hoc fidem etiam prorsus expugnent" (*Sermo die circumcisionis*. WA 1, 118, 28).

[191] „Abusus est, quod dum immodice vel litteris profanis vel quaestionibus quibuslibet superfluis incumbitur, negliguntur interim studia sacrarum litterarum et non est, qui eas legat neque in ecclesiis cathedralibus neque in publicis gymnasiis neque in monasteriis monachorum neque in conventibus aliorum regularium, ita ut populus Christianus in nulla fere doctrina minus instructus sit quam in Christiana, unde et contingit, ut pueri neque a parentibus neque a magistris in re Christianae vitae, quam in baptismo professi sunt, possit erudiri" (*Concilium Tridentinum* V 72). Por. G. Bellinger. *Der Catechismus Romanus und die Reformation*. Paderborn 1970 s. 20-22.

[192] „Et quidem sufficere poterat Christus [...] sed [podkreślenie moje – S. N.] nobis bonum non erat esse hominem solum. Congruum magis, ut adesset nostrae reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset. Fidelis plane et praepotens mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, sed [podkreślenie moje – S. N.] divinam in eo reverentur homines majestatem. Absorpta videtur in deitatem humanitas, non quod mutata sit substantia, sed affectio deificata. Non sola illi cantatur misericordia, cantatur pariter et iuditium (Psal. c. 1); quia etsi didicit ex his quae passus est compassionem, ut misericors fieret, habet tamen [podkreślenie moje – S. N.] et iudiciariam potestatem" (*Sermo de duodecim praerogativis B. V. Mariae* [...] „Signum magnum [...]". PL 183, 429).

[193] Tamże s. 429 n.

Schemat: CHRYSTOLOGIA I MARIOLOGIA

W ŚWIETLE DZIEŁ AKADEMICKICH

BÓG

CHRYSTUS POŚREDNIK

Przeznaczenie Chrystusa

Wskazuje miłosierdzie Boże

Zadośćczyni sprawiedliwości Bożej

Niezasłużone wybranie Maryi jako narzędzia wcielenia

nasza nadzieja

ludzkość

Niepokalane Poczęcie Wcielenie

Męka Chrystusa Zmartwychwstanie

W ŚWIETLE KAZAŃ

BÓG

CHRYSTUS POŚREDNIK

MARYJA POŚREDNICZKA

Przeznaczenie Chrystusa i Maryi

Sprawiedliwość

Miłosierdzie

Wybranie Maryi ze względu na Jej przewidzianą pokorę

Wniebowstąpienie Chrystusa odpowiadające unii hipostat.

Wniebowzięcie Maryi odpowiadające Jej zasługom jako natury czystej

nasza nadzieja

ludzkość

Niepokalane Poczęcie Wcielenie

szej z miłosierdziem i sprawiedliwością Chrystusa często powracał u autorów średniowiecza. Dochodziło nawet – słusznie powoływała się na to KZ – do przeciwstawiania miłosierdzia Matki sprawiedliwości Syna[194].

H. A. Oberman na podstawie żmudnych studiów nad teologią późnego średniowiecza doszedł do wniosku, że funkcjonowały wówczas obok siebie dwa modele zbawczego pośrednictwa: jeden w dziełach teologicznych typu akademickiego, drugi w kaznodziejstwie. Pierwszy był wyraźnie chrystocentryczny, eksponujący jedyne pośrednictwo Chrystusa, który zadośćczyni sprawiedliwości Ojca i otwiera nam przystęp do Jego miłosierdzia; Maryję uznaje za narzędzie wcielenia wybrane do tej funkcji bez jej zasług. Drugi model podzielił zbawcze pośrednictwo między Chrystusa i Maryję; Matka Najświętsza została wybrana przez Boga ze względu na swoją pokorę i zapewnia nam przystęp do miłosierdzia Bożego, podczas gdy funkcja Chrystusa wiąże się raczej ze sprawiedliwością Bożą, której On zadośćczyni; zbawienie osiągamy przez Pośredniczkę i Pośrednika, z tym że Pośredniczka jest nam bliższa niż Pośrednik.

Schemat Obermana, jak każdy schemat, upraszcza sytuację, niemniej trafnie zauważa dość wyraźne rozejście się teologii i kaznodziejstwa maryjnego, które poszło w kierunkuk osłabienia nauki o Chrystusie, jedynym i doskonałym Pośredniku.

3. PRZEWARTOŚCIOWANIE CZYNU LUDZKIEGO W PRAKTYKACH RELIGIJNYCH

Życiem chrześcijanina bezpośrednio kieruje raczej kaznodzieja niż profesor teologii. Nastawienie na konkret, tak charakterystyczne dla przepowiadania średniowiecznego kaznodziei, spotkało się z żywą i przychylną reakcją

---

[194] „Quae ergo potentior meritis ad placandam iram iudicis, quam tu quae meruisti mater existere eiusdem redemptoris et iudicis [...]" (*Oratio Maurilii episcopi Rothomagensis ad sanctam Mariam*. W: H. Barré. *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*. Paris 1963 s. 184). „Preveniat oratio tua terrorem iudicis et revocet sententiam iuste damnationis" (*Oratio III venerabilis Anselmi episcopi ad sanctam Mariam*. Tamże s. 231).
„Videns enim me, domina, ante districti iudicis omnipotentem iustitiam, et considerans irae eius intolerabilem vehementiam, perpendo peccatorum meorum enormitatem et condignam tormentorum immanitatem. Tanto igitur, domina clementissima, horrore turbatus, tanto pavore perterritus: cuius enixius implorabo interventionem, quam cuius uterus mundi fovit reconciliationem? Unde securius velocem in necessitate subventionem sperabo [...]? Aut cuius intercessio facilius reo veniam impetrabit, quam illum generalem et singularem iustum ultorem et misericordiam indultorem lactavit?" (*S. Anselmus Cantuarensis. Oratio ad sanctam Mariam cum mens est sollicita timore*. Tamże s. 300).
„Sextam divisionem fecit cum Filio, cum qui divisit regnum caelorum, cujus duae erant partes, «justitia et misericordia». Beata virgo optimam sibi elegit, quia facta est regina misericordiae, et Filius eius remansit rex iustitiae; et melior misericordia quam justitia [...]" (Pseudo-Bonaventura. *Sermo VI de Assumptione B. V. M.* Tekst zamieszczony wśród pism św. Bonawentury. *Opera omnia*. T. 9. Ad Aquas Claras (Quaracchi) 1901 s. 703 b).

wiernych. Badania nad zmierzchem średniowiecza unaoczniły wyjątkowe zapotrzebowanie tamtych czasów na konkret religijny, na „dotknięcie tego, co święte". Z tęsknotą za bezpośrednim kontaktem ze światem nadprzyrodzonym złączyła się tak w przepowiadaniu, jak i w praktyce życia religijnego, ostra świadomość antynomii między świeckim a świętym, między ziemią a niebem, między zwykłym życiem człowieka a jego zbawieniem. Te dwa, nie jedyne zresztą, faktory religijnego życia średniowiecza (tęsknota za konkretem religijnym i żywe odczucia antynomii) złączyły się z ucieczką od świata do życia zakonnego, ze zwyczajem pielgrzymowania do miejsc świętych i cudownych, ze zdumiewającym kultem relikwii oraz z praktyką zdobywania zasług i odpustów. Zagadnienia te zostały wystarczająco opracowane[195] i

---

[195] W. J. Alberts. *Zur Historiographie der Devotio Moderna und ihrer Erforschung.* „Westfälische Forschungen" 11:1958 s. 51-67; A. Aubenas. *Art et piété. Aspects de la fin du Moyen Âge.* W: *Histoire de l'Eglise depuis des origines jusqu'à nos jours.* Vol. 15: *L'Eglise et la Renaissance (1449-1517).* St. Dizier 1951 s. 339-368; E. Barnikol. *Studien zur Geschichte der Brüder vom Gemeinsamen Leben.* Tübingen 1917; L. Braeckmans. *Confession et communion au Moyen Age et au Concile de Trente.* Gembloux 1971; P. Browe. *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter.* München 1933; E. Demoutet. *Le désir de voir l'Hostie.* Paris 1926; M. Elze. *Ein Beitrag Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur.* ZKG 74:1963 s. 265-281; F. Falk. *Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.* Köln 1899; E. Fogelklon. *Die heilige Birgitta.* München 1929; J. Forget. *Adrian VI.* DThC I/1 459-461; M. Grabmann. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* Bd. 1-3. München 1936; V. Gröne. *Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel aus dem Predigerorden.* Soest-Olpe 1853; B. Hägglund. *Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie.* LR 11:1961/62 H. 1-2 s. 28, 55; E. Hegel. *Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter.* TThZ 57:1948 s. 207-220; J. Huizinga. *Herbst des Mittelalters:* 2. Aufl. München 1928; P. Imbart de la Tour. *Les origines de la Réforme.* Vol. 2. 2. Ed. Melun 1946; E. Iserloh. *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck.* Münster 1950; HKG III/2; J. A. Jungmann. *Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation.* W: tenże. *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart.* Insbruck 1960 s. 87-107; W. Kantzenbach. *Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit.* „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 16:1974 s. 57-74; G. de Lagarde. *La naissance de l'ésprit laique au déclin du Moyen Age.* Vol. 3: *Le Defensor pacis.* Paris-Louvain 1970; W. M. Landeen. *Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany.* „Research Studies of the State College of Washington" 26:1959 s. 135-176; 27:1959 s. 177-213; 28:1960 s. 21-45; 29:1961 s. 61-95; tenże. *The Devotio Moderna in Germany.* Tamże 21:1953 s. 275-309; 22:1954 s. 57-75; Lortz RD I; H. Ch. Lea. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church.* Vol. 1-3. Philadelphia 1896; F. Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Teil 2. 5. Aufl. Halle 1953 s. 495-552; M. Lücker. *Meister Eckhard und die Devotio Moderna.* Leiden 1950; K. Manzel. *Pieter von Isenburg, Erzbischof von Mainz 1459-1463.* Erlangen 1868; M. G. Manzer. *Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts.* Freiburg i. Br. 1915; H. B. Meyer. *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters.* Paderborn 1965; E. de Moreau, P. Jourda, P. Janelle. *La crise religieuse du XVI[e] siècle.* Tournai 1956; W. Müller. *Der Wandel des kirchlichen Lebens vom MA in die Neuzeit erörtert am Beispiel Breisach.* „Freiburgisches Diözesanes Archiv"

nie ma potrzeby dłużej się przy nich zatrzymywać, trzeba jednak zwrócić uwagę na drastyczną karykaturalność przerostów w tej dziedzinie, by właściwie ocenić gwałtowność reakcji protestantyzmu, znajdującą swój wyraz również w KZ.

Ruch pielgrzymkowy w XV i na początku XVI w. przybrał ogromne rozmiary. Przyczyniło się do tego ogłaszanie świętych lat jubileuszowych (1450, 1475, 1500) i związana z tym łatwość zyskiwania w Rzymie odpustów. Pielgrzymowano również licznie do Asyżu, Loretto, Gargano, Notre Dame de Puy, Saint Eutrope de Saintes, Mont-Saint Michel, Saint Gilles, Sainte-Baume, Compostelli itp. Istniało nawet Bractwo Pielgrzymów św. Jakuba; mogli do niego należeć albo rzeczywiście pielgrzymujący do Compostelli, albo obiecujący taką pielgrzymkę, albo tylko uiszczający składki. Do Aix-la-Chapelle ściągało tyle pielgrzymek, że ojcowie miasta w 1453 r. musieli uciec się do drastycznej akcji samoobronnej: rozkazali zamykać bramy i tak długo nie wpuszczać nowych pielgrzymów, jak długo nie wyjdą poprzedni. W sąsiedztwie katedry dachy domów bywały podnoszone, by umożliwić pielgrzymom zobaczenie relikwii. W 1493 r. stróże przy bramach miejskich naliczyli jednego dnia 142 tysiące pątników, co przy ówczesnej stosunkowo niewielkiej populacji stanowiło sporą liczbę, nawet jeśli się weźmie poprawkę na entuzjazm i patriotyczną przesadę liczących stróżów. Pielgrzymki odprawiano również przez zastępcę, *per interpositam personam* (oczywiście, ta uczynna osoba nie ponosiła bezpłatnie trudów pieszej wędrówki). Zapisywano nawet legaty dla wspomnianych „pielgrzymów zastępczych", których instytucja nie wygasła w Niemczech jeszcze w 1525 r.[196]

82/83:1962-63 s. 227-247; F. W. Oediger. *Über die Bildung der Geistlichen im Spätmittelalter.* Leiden-Köln 1953; M. Pacaut. *La Théocratie, l'Eglise et le Pouvoir au Moyen Âge.* Paris 1957; N. Paulus. *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.* Bd. 1-3. Paderborn 1922-1923; tenże. *Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor.* Köln 1920; tenże. *Johann Tetzel der Ablaßprediger.* Mainz 1899; A. Renaudet. *Paris de 1494 à 1517. Église et Université. Réformes religieuses. Culture et critique humaniste.* W: *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au débout du XVIe siècle. Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957.* Paris 1959; J. P. Royer. *L'Eglise et le Royaume de France au XIVe siècle d'après le „Songe du Vergier" et la Jurisprudence du Parlement.* Paris 1969; R. Rudolf. *Ars moriendi.* Köln-Graz 1957; S. Stolpe. *Die Offenbarung der hl. Birgitta von Schweden.* Frankfurt 1961; C. Ulmann. *Reformatoren vor der Reformation.* Hamburg 1841; L. A. Veit. *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter.* Freiburg 1936; F. Vernet. *La spiritualité médiévale.* Paris 1929; C. Vogel. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age.* Paris 1969.

[196] R. Aubenas. *Art et piété. Aspects de la fin du Moyen Âge.* W: *Histoire de l'Eglise depuis des origines jusqu'à nos jours.* Vol. 15: *L'Eglise et la Renaissance (1449-1517).* St. Dizier 1951 s. 345-349; H. Siebert. *Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung.* Freiburg i. Br. 1907; S. Beissel. *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien.* Freiburg i. Br. 1890.

Opublikowany przez W. Köhlera zbiór dokumentów na temat odpustów[197] oraz studia N. Paulusa[198] wykazały bezspornie następujące fakty: 1. praktyka odpustów pełniła poważną funkcję ekonomiczną w ówczesnym społeczeństwie (*Kulturfaktor*), 2. stała się okazją do żenujących nadużyć finansowych zarówno władzy świeckiej, jak i duchowieństwa, 3. łączono ją często z wątpliwą pod względem teologicznym doktryną, 4. kaznodzieje z reguły przeakcentowywali znaczenie czynu ludzkiego, szczególnie ofiar pieniężnych, na niekorzyść zbawczego działania Bożego[199].

Wielcy teologowie średniowiecza uczyli, że przebywającym w czyśćcu można przyjść z pomocą tylko „na sposób prośby"[200]. Biel nie znajdował argumentów za poszerzeniem władzy Kościoła na czyściec[201]. Cofnął swe zdanie, gdy zapoznał się z bullą Sykstusa IV z 1476 r.[202] Nie tylko przyjął, że można za zmarłych zyskiwać odpusty, ale w ten sposób tłumaczył *per modum suffragii*, by nie było wątpliwości co do zyskania odpustu; gdyby bowiem – rozumował – skuteczność takiej pomocy zmarłym była wątpliwa, podważałoby to zaufanie do odpustów, jak też do Stolicy Apostolskiej, która ich udziela[203]. Podobnie uczył J. Eck w *Obelisci*[204].

---

[197] *Dokumente zur Ablaßstreit von 1517*. Tübingen-Leipzig 1902.

[198] N. Paulus. *Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor*. Köln 1920, tenże. *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*.

[199] Sam Tetzel, główny kaznodzieja odpustu na rzecz bazyliki św. Piotra i najbardziej nieprzejednany obrońca odpustów przeciwko Lutrowi, uznał pod koniec życia, że nie zachował umiaru w głoszeniu tej praktyki i przyczynił się przez to do rozłamu w Kościele. Luter, kiedy dowiedział się, że umierający Tetzel bardzo cierpi z tego powodu, napisał do niego, by się nie martwił, bowiem „ta rzecz nie z niego się poczęła; to dziecko ma wielu innych ojców". List ten zaginął; pozostała o nim tylko wzmianka we wstępie do pierwszego tomu wittenberskiego i jeńskiego wydania dzieł Lutra (por. Gröne. *Tetzel und Luther* s. 172). Obrony Tetzela podjął się N. Paulus. Starał się on wykazać, że Tetzel uczył poprawnie o odpustach: winę gładzi żal i spowiedź, od kary można się uwolnić przez zyskanie odpustu (*Zur Biographie Tetzels*. „Historisches Jahrbuch" 16:1895 s. 44 nn.). Apologii Tetzela podjął się również K. W. Hermann (*Johannes Tetzel, der päpstliche Ablaßprediger*. Frankfurt a. M. 1881 s. 127-152).

[200] „Cum illi iam exierunt forum ecclesiae et ecclesiasticum iudicium, videtur, quod eis non possit fieri absolutio, nisi per modum deprecationis; et ita, proprie loquendo, non fit eis relaxatio" (*In IV Sent.* d. 2 a. 1 q. 5).

[201] *Canonis missae expositio*. Hrsg. H. A. Oberman, W. J. Courtenay. Bd. 2. Wiesbaden 1965 s. 402.

[202] Por. W. Köhler. *Dokumente zum Ablaßstreit* s. 37-39; Biel. *Canonis missae expositio*.

[203] „Et quod frequenter repetitum est: «per modum suffragii», non est intelligendum quasi modus suffragii tollat efficaciam indulgentiarum, ita quod opus illud pro quo dantur indulgentiae factum pro animabus, non plus valeat animabus nullis indulgentiis adiunctis, sicut quidam intelligere voluerunt. Sic enim frustra daretur indulgentia pro animabus, nihil enim profoceret nec aliquid suffragio impenso superadderet, et per huiusmodi indulgentiarum concessionem populus deciperetur, quod de ecclesia et de sede apostolica est nullatenus presumendum" (*Canonis missae expositio* s. 403).

[204] „[...] illa particula per modum suffragii non diminuat (ut vult positor), sed potius addat [...]" (WA 1, 296).

Papieski komisarz do spraw odpustów, kardynał Rajmondo Peraudi, w swoim *Modus promerendi indulgentias* z 1488 r. do tego stopnia uprościł sprawę zyskiwania odpustów za zmarłych, że spowiedź i nawiedzenie kościoła uznał za niekonieczne, a jako warunek wystarczający wskazał samą ofiarę pieniężną[205]. Tłumaczyło się też wiernym, że dusze w czyśćcu nie mogą ofiarować pieniędzy, więc ktoś z żyjących musi to za nie uczynić[206].

Przeakcentowanie w teorii odpustów znaczenia czynu ludzkiego, zwłaszcza świadczeń finansowych, było faktem. Nawet dokumenty magisterium Kościoła, poświęcone w okresie przedreformacyjnym sprawie odpustów, nie są wolne od tego zarzutu. Dzisiaj nie możemy ich czytać bez zażenowania; Chrystus zniknął z tych dokumentów niemal całkowicie, ustępując miejsca opisom technicznych szczegółów zbiórek pieniężnych[207].

4. JEDNOSTRONNOŚĆ *KSIĘGI ZGODY* W INTERPRETOWANIU ŚREDNIOWIECZNEGO MODELU USPRAWIEDLIWIENIA

Późnośredniowieczny model zbawczego pośrednictwa rzeczywiście przeakcentowywał znaczenie czynu ludzkiego; zarówno w teologii, jak i praktykach życia religijnego dochodziły do głosu tendencje naturalistyczne, przewartościowujące znaczenie ludzkiej aktywności na niekorzyść działania Bożego. Autorzy KZ mieli rację, podnosząc protest przeciwko tym skrajnościom w mniejszym czy większym stopniu zniekształcającym prawdę objawioną. Jednak – trzeba to stwierdzić na podstawie wystarczająco licznych studiów nad średniowieczem – nie ustrzegli się jednostronności. Obraz teologii i życia chrześcijańskiego, jaki odmalowali, jest niepełny; pomija tak ważne jego elementy, że trudno uznać go za zgodny zasadniczo z rzeczywistością. Nie jest bowiem prawdą, że średniowiecze głosiło naukę o usprawiedliwieniu poprzez same uczynki bez Chrystusa.

---

[205] Th. Freudenberger. *Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Rayss.* Münster 1954 s. 91.

[206] Paulus. *Geschichte des Ablasses* Bd. 3 s. 386.

[207] Leona X bulla o odpustach z 31 marca 1515 r. przypomniała we wstępie, że papież z woli Bożej ma starać się o zbawienie wiernych; czyni to prowadząc ludzi do „auli niebieskiej" po najpewniejszych schodach, czyli poprzez dobre uczynki. Następnie bulla mówi o wielkich wydatkach związanych z budową bazyliki św. Piotra, o komisarzach i podkomisarzach do głoszenia odpustu na rzecz tak gigantycznej inwestycji, o rodzajach przestępstw, z których można się łatwo uwolnić korzystając z odpustu, o zniesieniu innych odpustów, by nie konkurowały z odpustem piotrobazylikowym, o karach, jakie grożą tym, którzy usiłowaliby podbierać pieniądze zebrane za odpusty, także o skarbonach, do których będzie się zbierało ofiary. Chrystus został w tym dokumencie wspomniany wyraźnie w pierwszych słowach bulli oraz w zwrocie „Christi fideles" (*Die Ablaßbulle Leons X. 1515. März 31.* W: Köhler. *Dokumente zum Ablaßtreit* s. 83-94 (tekst).

Przytoczone wyżej teksty teologów późnego średniowiecza, które stwierdzają usprawiedliwiającą i zbawczą wartość czynów ludzkich, stoją zwykle obok takich wypowiedzi, które eksponują łaskę, przyznają jej prymat, a nawet wyłączność w dziele pojednania człowieka z Bogiem.

Nawet Biel, najbardziej ockhamistyczny z ockhamistów i najwyraźniej pelagiański z pelagiańskich teologów późnego średniowiecza, nie odrzucił nauki o zbawieniu przez łaskę. Co dziwniejsze, uczył o usprawiedliwieniu przez samą łaskę. Do tak zdumiewającego wniosku doszedł Oberman, protestant studiujący teologiczne tło reformacji: „nauka Biela o usprawiedliwieniu zasługuje na uwagę, ponieważ usprawiedliwienie rozważane z różnych punktów widzenia dokonuje się zarówno *sola gratia*, jak i *solis operibus*"[208]. *Sola gratia* – gdyż człowiek pozostawiony sobie, własnymi dobrymi uczynkami bez łaski stworzonej i nie stworzonej, nie może się zbawić; *solis operibus* – ponieważ Bóg zobowiązał się nagradzać dobre uczynki, skoro zatem człowiek je pełni, Bóg niezawodnie zbawia[209]. Zasadę *sola fide* odrzuca w tym sensie, że ktoś pokładając nadzieję w samej łasce nie dba o uczynki; tak samo zresztą negatywnie ocenia faryzejską postawę człowieka, który polegając na swoich uczynkach sądzi, że może się zbawić bez łaski[210].

Bartłomiej z Usingen, mimo że przyjmował zbawiającą trójcę: *credulitas – charitas – bonum opus*, wyraźnie opowiadał się po stronie *solus Deus, sola gratia* i *sola fide*[211].

Ryszard z Mediavilla obok akcentu na konieczność i wartość „czynienia, co w naszej mocy", by przygotować się do usprwiedliwienia, bez wahania

---

[208] O b e r m a n. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 167. Według L. Grane'a (*Contra Gabrielem* 87-91) Biel wyraźnie stwierdzał absolutną konieczność łaski do zbawienia.

[209] Biela nauka o usprawiedliwieniu nie doczekała się zadowalającego i wyczerpującego opracowania. Wnioski przeprowadzonych dotąd studiów nie są zgodne. Por. R. W e i j e n b o r g. *La charité dans première théologie de Luther*. RHE 45:1950 s. 617-669; P. V i g n a u x. *Luther, commentateur des Sentences*. Paris 1935; H. A. O b e r m a n. *Spätscholastik und Reformation* Bd. 1 s. 167 n.; Lortz RD I 173.

[210] *Sermones dominicales de tempore* s. 64 D E.

[211] „Quoniam iustificatio impii est per solam gratiam quam nobis Christus sua passione meruit et per nullum opus nostrum. Quare ex gratia illa bene operantes non meretur iustificationem sed premium in celo" (*Libellus F. Bartholomei de Usingen augustiani. In quo respondet* [...] *Contra Lutheranos*. Erfurt 1524 s. II C 3 b).

„Hanc impii iustificationem solum deus operatur qui creat gratiam in anima [...] citra omne meritum nostrum, alias gratia non esset gratia secundum apostolum, quamvis peccator se ad illam disponere habet per dei auxilium" (*Responsio F. Bartholomei de Usingen ad confutationem Culsamericam* [...]. Erfurt 1522 s. I C 2 b.

„Nos quoque concedimus solam fidem in Jhesum Christum iustificare hominem coram Deo loquendo de fide viva" (*Liber secundus* s. C 3 a).

„Cencedo iustitiam et salutem a solo deo provenire et ex sola gratia eius. Quia gratia qua iustificamur est a solo deo et non ex merito; alias, ut Apostolus habet, gratia non esset gratia. Salus autem que est gloria celestis patrie pariter a solo deo est [...]" (*Libellus [...] Contra Lutheranos* s. D 1 v).

dodał, że samo usprawiedliwienie dokonuje się *a solo Deo*, realizuje się bowiem przez wlanie łaski, która czyni człowieka miłym Bogu, tę zaś sprawia sam Bóg[212]. Również w teologii kultu świętych stara się pozostać wiernym zasadzie *a solo Deo*. Sam Bóg może nam udzielić łaski i chwały, do Niego zatem, jako do jedynego Pana tych darów, należy się zwracać; podobnie o wszystkie inne dobra służące tamtym dwu najcenniejszym. Prośby kierowane do świętych należą do zupełnie innego rodzaju[213].

Również Gerson, chociaż zdawał się głosić daleko posunięty naturalizm, uczył, że Bogu spodobało się zbawiać wierzących przez przepowiadanie „nowej łaski"[214], że Chrystus nas zbawia ze swojej łaski[215] i że sam nas zbawia[216]. „Doktor bardzo chrześcijański" nie widział sprzeczności w przyjmowaniu z jednej strony zbawczo-zasługującej wartości czynów ludzkich, a z drugiej – zasady, że zbawia nas sam Chrystus „ze swojej łaski", ponieważ kanclerz uniwersytetu w Paryżu nie wyobrażał sobie zasługi niezależnej od łaski; Boga nazywał podstawową zasadą wszelkiej zasługi[217]. Broniąc kultu świętych uznawał bezwzględną słuszność zasady *soli Deo honor et gloria*. Teologiczną zasadność czci świętych widział w sprowadzaniu tej czci do kultu Boga (*reductio ad Deum*)[218].

---

[212] „Tertio declarandum est, quod conversionis impii tam illius, quae est de communi lege, quamvis illius, quae fit modo privilegiato, complementum est a solo Deo, quare complementum conversionis impii, sive fiat de lege communi, sive modo privilegiato est per infusionem gratiae gratum facientis: sed gratia gratum faciens causatur in anima a solo Deo; ergo complementum conversionis impii est a solo Deo" (*Quodlibetum tertium* a. 1 q. 3. W: *Opera omnia* t. 4 s. 90).

[213] „Respondeo, dupliciter porrigitur alicui oratio, aut tanquam per ipsum impleta, aut ut per ipsum eius adimplendo impetratur. Primo modo solus Deus orandus est, quia illa bona quae principaliter petenda sunt in oratione, scilicet gratia, et gloria a solo Deo dari possunt: temporalia etiam bona eo modo quo in oratione petenda sunt, a. inquantum nobis deserviunt ad acquisitionem virtutis, a solo Deo dari possunt, secundo modo sancti orandi sunt, quoniam [? niepewna lekcja] a Deo impetrant exauditionem orationis nostrae [...]" (*In IV Sent.* d. 15 a. 4 q. 3: *Utrum solus Deus sit orandus*. W: *Super IV libros Sententiarum* vol. 4 s. 213.

[214] *Sermo [...] Factus in die Circumcisionis Domini coram Papa* [...]. (*Opera omnia*. Vol. 2. Antverpiae 1706 kol. 56).

[215] „Christus enim ex gratia sua (sicut notatur in dicto Petri prius allegato) voluit nos misericorditer salvare per sanguinem suum semel effusum, per quem «factus est nobis a Deo sapientia, justitia, sanctificatio et redemptio. 1 Kor 1, 30»". (*Tractatus contra sectam flagellantium*. W: *Opera omnia* vol. 2 kol. 660).

[216] „Solus Papa Christus in justificatione impii prius natura infundit gratiam, quam remittat culpam [...]" (*Opusculum super absolutione confessionis sacramentalis*. W: *Opera omnia* vol. 2 kol. 516).

[217] „Credere et sentire quod ex meritis praecedentibus aliquid bonum aut praemium consequatur, non est praesumptio vel error, si ad Deum tanquam ad originale principium, actu vel habitu solum referatur. Deus enim miseretur cujus miseretur, hoc est gratiam dat, ut ex illa aliam gratiam largiatur" (*Regulae morales*. W: *Opera omnia* vol. 3 s. 84 A).

[218] „Attribuere beato Ludovico aut cuicumque alteri Sancotrum gloriam Regni, idolatria est [...] Alioquin ea non esset vera quae toties inculcat Scriptura, quod «Soli Deo honor et gloria», sicut et solus est potens, solus sapiens, solus bonus. «Nemo bonus nisi solus Deus».

Nic więc dziwnego, że katoliccy polemiści, którym cesarz Karol V zlecił przygotowanie odpowiedzi na CA, oburzyli się z powodu pierwszego zdania czwartego artykułu tej *Konfesji*[219] sugerującego, że katolicy głoszą usprawiedliwienie własnymi siłami, dzięki własnym zasługom i uczynkom: „nikt z katolików nie pomyślał kiedykolwiek, że szczęśliwość wieczną osiągają własnymi zasługami bez łaski”[220]. Nie odstąpili od nauki o zasługach, ale wypowiedzieli przekonanie, że godzi się ona z prymatem łaski, ponieważ nie ma bez niej zasługi, a Bóg nagradzając nasze uczynki koronuje swoje dary[221]. „Nikt nie sądzi, że własnymi siłami może zasłużyć, albo uczynić cokolwiek dobrego bez łaski Bożej [...] Lecz łaska Boża uprzedza wolę w ten sposób, że uczynki, które bez tego byłyby niczym, z łaską Bożą stają się czymś i zasługują [...] Zasługi nasze są czymś dzięki łasce Bożej, miłosierdziu Bożemu i zasłudze męki Chrystusa [...]”[222]. Jeśli mówi się, że dzięki uczynkom stajemy się godni życia wiecznego, to nie ze względu na uczynki jako takie (*in se*), ale dzięki łasce Bożej (*ex gratia Dei*)[233]. Ostatnia redakcja *Konfutacji* określiła jako pelagiańskie twierdzenie, że człowiek może wysłużyć życie wieczne własnymi siłami bez łaski[224].

Mimo pelagiańskich tendencji w teologii i życiu chrześcijańskim późnego średniowiecza nie znamy ani jednego teologa, ani jednego kaznodziei, który by uznał za swój ten model zbawczego pośrednictwa, który odrzuciła KZ streszczając go w słowach „bez Pośrednika Chrystusa”. Zarówno najmniej pelagiański Grzegorz z Rimini, jak i najwyraźniej pelagiański Gabriel Biel zdumieliby się niepomiernie, gdyby dowiedzieli się, że ktoś w ten sposób ich podsumował. Jeśli przyjmowali wartość ludzkiej aktywności odnośnie do usprawiedliwienia i zbawienia (dobre uczynki, wstawiennictwo Matki Bo-

---

Luc. XVIII, 19. Et ita nemo virtuosus, nemo honorandus; cum sit honor exhibitio reverentiae, in signum virtutis. Fast est attribuere Beato Ludovico aut alteri Sanctorum gloriam et honorem, per imitationem et reductionem ad Deum; immo tali modo gloriam et honorem tribuimus, tum Imaginibus, tum Reliquis tum locis sacris, et similibus Deo dedicatis, in quantum ducunt finaliter in reverentiam Dei, et honorem” (*Sermo III De sancto Ludovico*. W: *Opera omnia* vol. 3 kol. 1451).

Gerson na długo przed Lutrem krytykował nadużycia w kulcie świętych. Por. *Tractatus* [...]. W: *Opera omnia* vol. 3 kol. 471 nn.

[219] „Item docent, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem” (CA 4. BS 56, 1).

[220] „Primo omnium nemo catholicorum unquam sensit meritis nostris nos provehi ad beatitudinem sine gratia” (Ficker. *Die Konfutation* s. 15).

[221] Por. S. Augustinus. *Ep. 194 ad Sixtum presb.* c. 5 n. 19. PL 33, 880. Ficker. *Die Konfutation* s. 15.

[222] Ficker. *Die Konfutation* s. 15 n.

[223] Tamże s. 18.

[224] „Quod in quarto articulo Pelagiani damnantur, qui arbitrati sunt, hominem propriis viribus seclusa gratia Dei, posse mereri vitam aeternam, tanquam catholicum et antiquis conciliis consentaneum acceptatur” (CR 27, 92).

żej, cześć świętych itp.), wypowiadali przekonanie, że nie stoi to w sprzeczności z wiarą w Chrystusa, jedynego Pośrednika.

Nie znaczy to jednak, że autorzy KZ nie mieli zupełnie racji. Przesada w akcentowaniu ludzkich zasług była faktem, do którego przyznali się – aczkolwiek nie od razu i nie bez oporów – teologowie i hierarchia (porównaj katalog nadużyć sporządzony na Soborze Trydenckim). „Bez Pośrednika Chrystusa" – to nie głoszona przez kogokolwiek teza, ale *reductio ad absurdum* wybranych tekstów teologicznych oraz pełna goryczy interpretacja fenomenu chrześcijańskiego życia późnego średniowiecza.

Przeciwko w ten sposób zinterpretowanej doktrynie autorzy *Księgi zgody* przedłożyli naukę zwięźle streszczoną w zasadzie *gratis [...] propter Christum per fidem*.

Rozdział II

ZBAWCZE POŚREDNICTWO CHRYSTUSA. MODEL PRZEDŁOŻONY

Doktryna o usprawiedliwieniu stanowi główny temat teologiczny BS. Przewija się przez wszystkie ich księgi, wiążąc w organiczną jedność wielotematyczne wypowiedzi Melanchtona, Lutra i autorów FZ. CA, ACA, AS, Ep i SD poświęcają jej nadto osobne artykuły.

Pierwsze i najzwięźlejsze sformułowania nauki o usprawiedliwieniu zaproponował Melanchton w CA:

> Uczą również, że ludzie nie mogą usprawiedliwić się przed Bogiem własnymi siłami, zasługami czy uczynkami, ale dostępują usprawiedliwienia darmo ze względu na Chrystusa przez wiarę (gratis iustificentur propter Christum per fidem), kiedy wierzą, że zostali przyjęci do łaski i że grzechy zostały im odpuszczone ze względu na Chrystusa, który swoją śmiercią zadośćuczynił za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość wobec siebie[1].

Inne księgi konsekwentnie powracają do tego fundamentalnego sformułowania. Za istotne uznają trzy elementy Melanchtonowego określenia: 1. *gratis*, 2. *propter Christum*, 3. *per fidem*.

A. GRATIS

Przysłówek *gratis* streszcza myśl KZ o całkowitej darmowości usprawiedliwienia i kieruje się wyraźnie przeciwko średniowiecznemu przepowiadaniu o zasługującej wartości dobrych uczynków.

U podstaw nauki o całkowitej darmowości usprawiedliwienia leży przyjęta przez LC antropologia. Wprawdzie KZ nie posiada pełnej antropologii teologicznej, zawęża bowiem swoje zainteresowania do relacji człowiek-Bóg

---

[1] CA 4. BS 56, 1-3.

nie interesując się niemal zupełnie człowiekiem jako takim, to jednak uwzględnia problem sprawiedliwości pierwotnej, grzechu pierworodnego i jego skutków, a więc istotne elementy teorii człowieka w ujęciu chrześcijańskim[2].

Nauka o sprawiedliwości pierwotnej oraz grzechu pierworodnym przewija się przez wszystkie niemal księgi LC czy to w wyraźnych sformułowaniach, czy to implikowana w wykładzie innych zagadnień. *Ex professo* podejmują ten temat CA, ACA, Ep i SD[3]. Wiele materiału zawierają te strony BS, które traktują o wolnej woli[4] i dobrych uczynkach[5].

Zarówno CA, ACA, jak i Ep oraz SD podkreślają radykalne zniszczenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, jednak nieco inaczej podchodzą do tematu, co wynikło z różnych sytuacji historycznych i teologicznych, w których powstały. Usprawiedliwia to i nakazuje oddzielne omówienie nauki dwóch pierwszych i dwóch ostatnich ksiąg LC.

1. *WYZNANIE AUGSBURSKIE* I *APOLOGIA*

Wyznanie augsburskie określiło grzech pierworodny jako brak bojaźni Bożej i zaufania Bogu oraz jako pożądliwość. Z tekstu nie wynika wyraźnie, czy CA utożsamia wspomniane trzy elementy z grzechem pierworodnym; niepewność co do tego pozostawia forma opisu wspomnianego grzechu: „po upadku wszyscy ludzie rodzą się z grzechem, tj. bez bojaźń Bożej, bez zaufania Bogu i z pożądliwością". Ten rodzaj wypowiedzi pozwala pominąć niektóre elementy określanego przedmiotu oraz nie rozstrzyga natury związku przedmiotu z określnikami. Brak precyzji tego określenia stanie się podstawą późniejszych dyskusji wewnątrzluterańskich na temat natury grzechu pierworodnego, co znajdzie wyraz w Ep i SD.

CA odrzuciła pelagiańską koncepcję grzechu pierworodnego, która dopuszcza dyskusję na temat, czy człowiek może własnymi siłami osiągnąć usprawiedliwienie, i neguje przekonanie, że grzech pierworodny jest rzeczy-

---

[2] F. Brunstäd. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.* Gütersloh 1951; Fagerberg. *Die Theologie* s. 130; J. Gross. *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas.* Bd. 4: *Seit der Reformation.* München 1972 s. 73-79; L. Haicola. *Studien zu Luther und zum Luthertum.* Uppsala 1958 s. 41-44, 86-89; D. Löfgren. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther.* Göttingen 1960 s. 61-94; Möhler. *Symbolik* Bd. 1 s. 99-115; Schlink, jw. s. 96 nn. Antropologię Melanchtona z uwzględnieniem jej ewolucji podaje B. Hägglund (*De homine. Människouppfattningen i äldre Luthers tradition.* Lund 1959 s. 55 nn., 181 nn.) oraz Fagerberg (*Die Theologie* s. 131-134).

[3] CA 2. BS 53, 1-3; ACA 2. BS 145-157; AS III, I. BS 433-435; Ep 1. BS 770-776; SD I. BS 843-866.

[4] CA 18. BS 73-74; ACA 18. BS 311-313; Ep II. BS 776-781; SD II. 866-912.

[5] CA 20. BS 75-83a; ACA 20. BS 313-316; Ep IV. BS 786-790; SD IV. BS 936-950.

wistym grzechem. Przeciwstawienie się poglądom pelagiańskim *Wyznanie augsburskie* uzasadniło zdaniem, że pomniejszają one chwałę zasługi i dobrodziejstw przeniesionych przez Chrystusa[6].

Konfutacja odrzuciła następujące tezy *Wyznania augsburskiego*: 1. Grzech pierworodny jest brakiem bojaźni Bożej i zaufania Bogu, 2. Grzech pierworodny jest pożądliwością. Brak bojaźni Bożej i zaufania Bogu *Konfutacja* uznała raczej za aktualną winę człowieka dorosłego niż za grzech obciążający małe dziecko. Odrzucenie drugiej tezy uzasadniła wcześniejszym potępieniem podobnych tez Lutra przez Leona X w bulli z 15 VI 1520 r.[7]

Apologia znacznie rozwinęła zwięzłe sformułowanie *Wyznania augsburskiego*. Zasadniczą jej myśl można streścić w następujących zdaniach:

1. Grzech pierworodny jest utratą sprawiedliwości pierwotnej, co oznacza dogłębne skażenie natury ludzkiej.

Melanchton przyjął jako punkt wyjścia swojej antropologii tradycyjne pojęcie sprawiedliwości pierwotnej (*iustitia originalis*), które określał równie tradycyjnymi pojęciami „podobieństwo Boże" (*similitudo Dei*) i „obraz Boży" (*imago Dei*). Teologia tradycyjna podobieństwo człowieka do Boga określała stopniem łaski oraz prawości (*rectitudo*), czyli posłuszeństwa względem Boga[8]. Zgodnie z taką eksplikacją podobieństwo człowieka do Boga jest proporcjonalne do prawości człowieka, ta zaś z kolei zależy od wewnętrznej harmonii w człowieku, polegającej na podporządkowaniu umysłowi niższych sił duszy (co zależy od łaski), oraz od podporządkowania człowieka Bogu[9]. Stan sprawiedliwości pierwotnej polegał na doskonałej *rectitudo*: poddaniu człowieka Bogu, w którym panuje wewnętrzny ład[10].

Autor *Apologii* uzupełnił tradycyjne określenie sprawiedliwości pierwotnej nowym elementem; według niego człowiek żyjący w tym stanie zdolny był zachować przykaznia pierwszej tablicy określające właściwy stosunek do Boga. Melanchton oskarżył scholastykę, że ograniczyła się do przyznania człowiekowi w stanie sprawiedliwości pierwotnej jedynie możliwości zachowania przykazań drugiej tablicy. Tymczasem człowiek przed grzechem pierworodnym posiadał pewniejsze poznanie Boga, bojaźń Bożą, zaufanie Bogu, prawość oraz siłę do realizowania tych darów[11].

---

[6] CA 2. BS 53, 1-3.

[7] CR 27, 88.

[8] Św. Tomasz interpretując Koh 7, 29 „Bóg uczynił ludzi prawymi", prawość rozumie jako podporządkowanie Bogu ludzkiego umysłu, rozumowi z kolei – władz niższych, a ciało duchowi (STh I q. 95 a. 1).

[9] STh I q. 100.

[10] „Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta" (STh I-II q. 82 a. 3); „[harmonia] in qua consistit ratio originalis iustitiae" (tamże q. 82 a. 1).

[11] „Quid est autem iustitia? Scholastici hic rixantur de dialecticis quaestionibus, non explicant, quid sit iustitia originalis. Porro iustitia in scripturis continet non tantum secundam tabu-

Niewielka na pozór różnica w określeniu sprawiedliwości pierwotnej miała daleko idące konsekwencje w teorii grzechu pierworodnego.

Według teologii tradycyjnej utrata sprawiedliwości pierwotnej znaczyła całkowitą utratę podobieństwa do Boga (*similitudo Dei*), które zapewniała łaska, oraz częściową utratę obrazu Bożego (*imago Dei*). Dzięki częściowemu zachowaniu obrazu Bożego człowiek może pozostawać w kontakcie z Bogiem poprzez rozum i wolę. Rozum, mimo osłabienia, może własną mocą poznawać Boga, aczkolwiek w sposób niedoskonały; wola, choć osłabiona, może spełniać niektóre dobre uczynki. Łatwo dostrzec w tej doktrynie wielkie znaczenie rozróżnienia między *similitudo* a *imago* dla teorii grzechu pierworodnego.

Melanchton bardzo osłabił znaczenie tego rozróżnienia w eksplikacji natury grzechu pierworodnego[12]. Według autora *Apologii* grzech pierworodny pozbawił człowieka całkowicie *similitudo Dei* (w tym poglądy jego są zgodne z teologią tradycyjną), zaś *imago Dei* zniszczył niemal zupełnie (w tym autor ten zradykalizował myśl tradycyjną). Wprawdzie człowiek po grzechu może poznawać pewne rzeczy, a nawet istnienie Boga, jest również w stanie zachować zewnętrznie niektóre przykazania, są to jednak akty, które w żaden sposób nie mogą nawiązać zerwanego kontaktu z Bogiem. Całkowite zniszczenie podobieństwa i prawie całkowite zniszczenie obrazu Bożego oznacza brak podstawowego instrumentu warunkującego zbawczą łączność z Bogiem. W tej dziedzinie człowiek stracił absolutnie wszystko: dary, siły, możliwości. Utrata sprawiedliwości pierwotnej objęła nie tylko utratę wewnętrznej harmonii człowieka, lecz także postradanie poznania Boga, zaufania Mu, bojaźni i miłości Jego, jak również możliwości ich odzyskania[13].

2. Grzech pierworodny jest nie tylko brakiem należnego dobra, ale zawiera również dynamiczny element ukierunkowania się przeciwko Bogu.

Przyjmując tradycyjne określenie grzechu pierworodnego jako utratę sprawiedliwości pierwotnej Melanchton nie ograniczył się do rozumienia tej

---

lam Decalogi, sed primam quoque, quae praecepit de timore Dei, de fide, de amore Dei. Itaque iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reduceret Deus, hoc est, homini dona esse data: notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia?" (ACA 2. BS 150, 15-18).

[12] Fagerberg twierdzi, że całkowicie odrzucił jego znaczenie dla teorii grzechu pierworodnego (*Die Theologie* s. 137).

[13] „Itaque vetus definitio, cum inquit peccatum esse carentiam iustitiae, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit" (ACA 2. BS 151, 23). Melanchton podkreśla, że taka jest właściwa myśl scholastycznych określeń grzechu pierworodnego jako braku sprawiedliwości pierwotnej (tamże 150 n., 15-23).

definicji w sensie negatywnym (brak dobra należnego), ale zinterpretował ją również w znaczeniu zła pozytywnego, które przeżarło i zepsuło dogłębnie ludzką naturę. Grzech pierworodny wprowadził do ludzkiej natury element dynamicznego ukierunkowania przeciwko Bogu. Człowiek w stanie grzechu pierworodnego pozostaje w stanie aktualnego grzeszenia; trwając w grzechu pierworodnym wciąż aktualnie nienawidzi Boga, gniewa się na Niego itd. Określanie grzechu pierworodnego jako braku sprawiedliwości pierwotnej i odwrócenie się od Boga obejmuje tylko jeden aspekt tajemnicy nieprawości, mianowicie aspekt negatywny (drugim, nie mniej istotnym, jest zwrócenie się przeciw Bogu). Do niemożliwości kochania i braku miłości należy koniecznie dodać nienawiść.

ACA powtarza te charakterystyki kilkakrotnie, by poprzeć i szerzej wyjaśnić stanowisko CA zanegowane przez *Konfutację*. Pozytywne zwrócenie się przeciwko Bogu uważa za tak bardzo zasadniczy element grzechu pierworodnego, że wykluczenie go ocenia jako negację samej winy pierworodnej[14]. Wymienia też kilka przejawów zwrócenia się przeciwko Bogu, które zalicza do chorób (*morbus*)[15], zwanych też przestępstwami ludzkiej natury (*vitia humanae naturae*)[16]: ignorancja, pogarda Boga, brak bojaźni Bożej, nienawiść do Boga, ucieczka przed sądem Bożym, nienawiść do sądu Bożego, gniew na Boga, rozpacz z powodu braku łaski i pokładanie nadziei w dobrach doczesnych[17].

Chociaż po grzechu pierworodnym pozostały w człowieku resztki wolnej woli, dzięki którym może on zachować niektóre nakazy drugiej tablicy (np. powściągnąć rękę, by nie zabić czy nie ukraść), to jednak nie jest w stanie zachować przykazań pierwszej tablicy, która nakazuje miłość Boga ze wszystkiego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił. Będąc rzeczywiście stale zwrócony przeciw Bogu, wciąż aktualnie grzeszy. Nawet wówczas, gdy spełnia zewnętrznie jakiś dobry uczynek, np. podaje jałmużnę, nie przestaje trwać w postawie wrogiej Bogu, co sprawia, że nawet dobry uczynek nie może być miły w oczach Boga. Wynika stąd, że człowiek wciąż grzeszy, nawet

---

[14] „Sic inquiunt [autorzy Konfutacji]: Sine metu Dei, sine fide esse est culpa actualis; igitur negant culpam originalem" (ACA 2. BS 146, 1).

[15] ACA 2. BS 148, 6; 150, 14.

[16] ACA 2. BS 148, 8.

[17] „Voluimus enim significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat: ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum. Haec sunt praecipua vitia naturae humanae, pugnantia proprie cum prima tabula Decalogi" (tamże 150, 14).
„Itaque cum de peccato originis loquuntur, graviora vitia humanae naturae non commemorant, scilicet ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu et fiducia Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc." (tamże 148 n., 8). Melanchton jest zdania, że taka jest właściwa myśl tradycji (ACA 2. BS 150, 15-153, 33; 155, 42).

wówczas, gdy dobrze czyni. Zewnętrzny bowiem dobry uczynek spełniany przez tego, kto jest wrogiem Boga, nie może Go cieszyć[18].

3. Grzech pierworodny rozważany w jego elemencie aktywnym jest pożądliwością. *Apologia* przypomniała tezę CA w jej wersji niemieckiej, która bardziej zdecydowanie niż łaciński oryginał ukazuje grzech pierworodny jako pożądliwość:

„Dalej uczy się, że po upadku Adama wszyscy ludzie naturalnie zrodzeni poczynają się i rodzą w grzechu, tj. że wszyscy od łona matki posiadają gorsze upodobania i skłonności, że z natury nie mogą naprawdę bać się Boga i nie mogą mieć prawdziwej wiary"[19].

Apologia nie zacieśnia pojęcia pożądliwości jedynie do sfery zmysłowej w sensie nieuporządkowanych skłonności, które prowadzą do grzechu; dostrzega w niej zło o wiele większe, które radykalniej burzy naturę człowieka i czyni z niego nieprzyjaciela Boga. Takie znaczenie nadają terminowi „pożądliwość" charakterystyki przyjęte w ACA: pożądliwość jest nie tylko aktem, lecz także trwałą skłonnością natury[20], jest grzesznym stanem towarzyszącym brakowi sprawiedliwości pierwotnej[21], jest nie tylko zepsuciem, które dotknęło ciało, lecz także grzesznym zwróceniem się „wyższych sił" człowieka do rzeczy cielesnych[22]; poszukuje nie tylko przyjemności cielesnych, lecz także mądrości i sprawiedliwości cielesnej, pokłada w nich nadzieję i gardzi Bogiem[23]; jest trwałym brakiem tkwiącym w nieodnowionej naturze, powodującym brak wiary i zaufania Bogu, pogardę i nienawiść Boga, czego nie można uważać jedynie za grzeszne akty, ale trzeba ocenić jako stan, w którym wciąż popełnia się grzech[24]; jest brakiem miłości, bojaźni i zaufania Bogu[25].

Pożądliwość skłania do grzechu i jest grzechem. Sama w sobie zasługuje na śmierć wieczną. Tylko dzięki Chrystusowi Bóg nam jej nie poczytuje

---

[18] „In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos effectus parere [...]" (ACA 4. BS 189, 146); „vere peccant homines etiam cum honesta opera faciunt" (tamże 166, 43); „Falsum est et hoc, quod ratio propriis viribus possit Deum supra omnia diligere et legem Dei facere, videlicet vere timere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, velle obedire Deo in morte et aliis ordinationibus Dei, non concupiscere aliena etc., etsi civilia opera efficere ratio potest. Falsum est et hoc et contumeliosum in Christum, quod non peccent homines facientes praecepta Dei sine gratia" (tamże 165, 27 n.). „[...] falsum est non peccare hominem, qui facit opera praeceptorum extra gratiam" (ACA 17. BS 311, 5).

[19] CA 2. BS 53, 1 n.; ACA 2. BS 146, 2.

[20] ACA 2. BS 146, 3.

[21] Tamże 152, 24.

[22] „Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus" (tamże 152, 25).

[23] „[...] quaerit non solum voluptatem corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidit his bonis, centemnens Deum" (tamże 152, 26).

[24] Tamże 152 n., 29-31.

[25] Tamże 153, 33.

i nie karze według tego, na co zasługujemy. Nie jest czymś obojętnym moralnie, jak kolor skóry czy stan zdrowia. Wyrażenie czy odmowa zgody ze strony woli nie rozstrzyga o jej wartości moralnej. Ona sama w sobie jest grzechem, ponieważ grzechem jest wątpić o gniewie Bożym, o łasce Bożej, o słowie Bożym, gniewać się na sąd Boży, mieć Bogu za złe, że nas nie uwalnia natychmiast od naszych utrapień, denerwować się, że złym lepiej się powodzi niż dobrym, dać się ponosić żądzy gniewu, zmysłowości, chwały czy posiadania[26].

4. Grzech pierworodny poddał człowieka w niewolę szatana[27].

Brak sprawiedliwości pierwotnej oraz stałe aktywne zwrócenie się przeciwko Bogu poddaje człowieka w niewolę szatana[28]. Jego tyrania związała się z grzechem pierworodnym jako kara, podobnie zresztą jak śmierć oraz zło natury fizycznej[29]. Szatan okłamuje swego niewolnika bezbożnymi opiniami i zwodzi go, prowadząc do grzechów[30].

2. *FORMUŁA ZGODY*

Pesymistyczna antropologia CA i ACA wywołała po śmierci Lutra żywe dyskusje i spory wśród teologów *Wyznania augsburskiego*. Przyczynił się do tego m.in. Melanchton, bliższy ideałom humanistycznym niż ojciec reformacji. Autor *Loci* przyznawał woli człowieka dosyć duży margines wolności, zbyt wielki, zdaniem niektórych teologów, by go można było pogodzić z

---

[26] Tamże 154 n., 38-42. Złe uczucia istniejące w ciele są grzechem. Ciało pożąda przeciw duchowi, nie ufa Bogu, szuka u ludzi pomocy nawet wbrew woli Bożej, ucieka przed doświadczeniami, które winno przyjąć ze względu na wolę Bożą, wątpi w miłosierdzie Boże itd. (ACA 4. BS 198 n., 169 n.). Tezy na temat moralnej obojętności czynów oraz o voluntarium jako jedynym przedmiocie, do którego można zasadnie stosować oceny „moralnie dobre", „moralnie złe" ACA nazywa opiniami filozofów, którzy nie uwzględniają Pisma świętego, a słuszność tych opinii uznaje tylko w dziedzinie sprawiedliwości legalnej (ACA 2. BS 155 n., 43 n.).

[27] Schlink, jw. s. 162 n.

[28] ACA 2. BS 156, 46 n.

[29] „Ibi enim non solum morti et aliis corporalibus malis subiicitur humana natura, sed etiam regno diaboli [...] Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata; mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poenae sunt" (tamże).

[30] „Est enim natura humana in servitutem tradita, et captiva a diabolo tenetur, qui eam impiis opinionibus et erroribus demandat et impellit ad omnis generis peccata" (tamże 157, 47). M. Luter pisząc zwięźle w AS o grzechu pierworodnym nie odszedł od sformułowanych w CA i ACA poglądów Melanchtona. Określił grzech pierworodny jako „originale, haereditarium, principale et capitale peccatum", jako grzech, który poddaje człowieka śmierci i szatanowi, jest tak głębokim i strasznym zepsuciem ludzkiej natury, że rozum ludzki bez pomocy światła Pisma świętego nie jest zdolny zdać sobie z niej sprawy. Odmiennie niż Melanchton, brak wiary, bojaźni Bożej, rozpacz, niedbanie o Boga itd., nazywa nie samym grzechem pierworodnym, ale jego owocami, „Huius peccati fructus [...]" (AS III, I. BS 433 n.).

nauką Lutra. Spory o naturę grzechu pierworodnego i wielkość ran, jakie zadał on ludzkiej naturze, nazwane sporami majorystycznymi i synergistycznymi[31], przepełniając pięćdziesiąte, sześćdziesiąte i siedemdziesiąte lata XVI w., znalazły swój epilog w *Formule zgody*, czyli w *Epitome* i *Solida Declaratio*, przy czym ta ostatnia księga dokładniej sformułowała oficjalne stanowisko luteranizmu.

Zarówno Ep, jak i SD na pierwszym miejscu omawiają zagadnienie grzechu pierworodnego, później dopiero temat wolnej woli, której poświęcają rozdział drugi. Wstępy do pierwszego rozdziału stawiają problem:

Według jednej grupy teologów grzech pierworodny do tego stopnia zniszczył naturę, substancję oraz istotę ludzką albo przynajmniej ich najwyższe warstwy (duszę rozumną czy jej główne władze), że stały się one samym grzechem pierworodnym; zachodzi między nimi stosunek tożsamości; wszystkie grzechy uczynkowe płyną z grzechu pierworodnego, czyli z natury ludzkiej.

Według innej grupy wspomniana tożsamość nie zachodzi, grzech pierworodny jest bowiem w naturze człowieka, w jego ciele i duszy; spowodował w nich maksymalne zniszczenie, ale nie utożsamił się z nimi; człowiek jest całkowicie martwy w dziedzinie dobra i całkowicie napięty ku czynieniu zła, jednak, nawet upadły, pozostaje dziełem i stworzeniem Boga, a grzech pierworodny dziełem diabła[32].

Autorzy *Formuły zgody* zapewnili o zdecydowanej woli wierności nauce Lutra oraz o unikaniu krańcowości, które jedną grupę teologów zbliżają do pelagianizmu, drugą do manicheizmu.

Przeciwko pelagiańskiej tendencji FZ podkreśliła dogłębność zniszczenia spowodowanego przez grzech pierworodny w ludzkiej naturze. Posłużyła się słowami mocniejszymi niż CA i ACA: grzech pierworodny jest rzeczywistym grzechem, straszną dziedziczną chorobą, która zepsuła naturę ludzką, jest grzechem natury i osoby; w tym stanie jest rzeczą niemożliwą nie myśleć, nie mówić i nie czynić źle. Na skutek tego grzechu natura i osoba są grzeszne, grzechem jak trądem duchowym zarażone, zatrute i całkowicie zepsute[33]; nie pozostaje w nich nic zdrowego: ani w ciele, ani w duszy – zarówno w jej wewnętrznych, jak i zewnętrznych siłach[34]. Ogromu tego zła nie sposób opisać ani zrozumieć ludzkim rozumem, tylko objawienie może ukazać jego straszną prawdę[35]. Jest to nasz własny grzech[36], wrośnięty w

---

[31] Zob. aneks „Powstanie *Księgi zgody*" dołączony do tej rozprawy.

[32] Ep I. BS 770, 1; SD 1. BS 843, 1-846, 2.

[33] SD I. BS 846 n., 5 n.

[34] Ep I. BS 772, 8. Ep powołuje się na kościelną pieśń niemiecką, która upadek Adama nazywa najgorszą siłą dokonującą zepsucia natury oraz istoty człowieka (por. Ph. Wackernagel. *Das deutsche Kirchenlied von den ältesten Zeiten bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 3. Leipzig 1870 s. 48 nr 71).

[35] Ep I. BS 772, 8-10; SD I. BS 847, 8-864, 60.

[36] Ep I. BS 773, 11.

nasze wnętrze, a nie coś czysto zewnętrznego[37]; tak doszczętnie zniszczył on naturę człowieka, że nie pozostało w niej nic dobrego. Człowiek nie może ani zacząć czynić czegokolwiek dobrego, ani zaczętego dobra realizować, ani współpracować w jego realizacji[38]. Utrata darów Bożych z racji grzechu pierworodnego jest całkowita, na miejsce obrazu Bożego przyszło zepsucie całej natury, wszystkich sił, przede wszystkim duchowych, wszystkich głównych władz, w umyśle, rozumie, sercu, woli. Zepsucie człowieka jest „wewnętrzne, najgorsze, najbardziej dogłębne, przekraczające możliwość oceny i niewypowiedziane"; można je porównać do przepaści; jest wewnętrzną nieczystością serca, grzesznymi pożądliwościami i skłonnościami. Na skutek tego człowiek jest zupełnie niezdolny do czynienia spraw duchowych i Bożych[39], a nawet ustawia się w tej dziedzinie przeciw Bogu i Jego przykazaniom[40]; o własnych siłach może tylko grzeszyć[41].

Przeciwko tendencji manichejskiej FZ zanegowała utożsamianie grzechu pierworodnego z naturą człowieka.

Utożsamianiu grzechu pierworodnego z naturą ludzką sprzeciwia się nauka o stworzeniu, odkupieniu, uświęceniu i zmartwychwstaniu. Bóg bowiem nie przestał być stwórcą natury ludzkiej nawet po jej upadku, Syn Boży przyjął nie anielską, ale naszą naturę, taką właśnie odkupił, uświęcił, powołał z martwych do życia i uwielbił. Gdyby ludzka natura utożsamiała się z grzechem, trzeba by to samo powiedzieć o grzechu: że został przez Boga stworzony, przyjęty przez Chrystusa, odkupiony, uświęcony, wskrzeszony i uwielbiony[42]. Grzech pierworodny nie jest naszą naturą, ale jest w niej, kazi ją jak trucizna i trąd[43]; niemniej natura nawet po upadku pozostaje dziełem i stworzeniem Bożym, podczas gdy grzech pierworodny jest dziełem szatana[44].

Grzech pierworodny nie jest czymś substancjalnym, co szatan wsiał w ludzką naturę i zmieszał z nią jak truciznę miesza się z winem[45], szatan

---

[37] Ep I. BS 773, 15 daje dwa porównania: grzech pierworodny nie jest podobny do plamy na twarzy czy farby na ścianie, które można łatwo usunąć; jego działanie jest też inne, niż działanie soku czosnkowego, który – według ówczesnych pojęć – osłabia działanie magnesu, ale nie znosi jego siły przyciągania (por. RKA XXII 481).

[38] Ep I. BS 773, 16.

[39] SD I. BS 848, 10; 852, 25; 864 n., 60.

[40] Tamże 849, 11.

[41] Tamże 852, 25.

[42] Ep I. BS 771 n., 3-6; SD I. BS 854, 33; 856 n., 40-42. Szeroko rozwija tę myśl SD I. BS 855, 34-859, 48.

[43] SD I. BS 854, 33; por. 865, 62.

[44] Ep I. BS 770, 2; SD I. BS 854 n., 33 n.; 856, 40; 864, 60-866, 62.

[45] Ep I. BS 774, 17; SD I. BS 852, 26.

bowiem nie może tworzyć zła substancjalnego, które mogłoby istnieć *per se*[46]; tkwi ono w istocie, substancji i naturze człowieka[47].

Określenie grzechu pierworodnego jako przypadłości, a nie jako substancji, ma na celu zachowanie wyraźnych różnic między dziełem Boga a dziełem szatana, nie zaś pomniejszanie złości grzechu pierworodnego, który, będąc przypadłością, pozostaje na zawsze złem niewypowiedzianym i tak wielką deprawacją ludzkiej natury, że człowiek jest bezsilny jak trup (*erstorben, plane emortuus*), gdy chodzi o pełnienie dobra[48]. Owa przypadłość – według wyrażenia Lutra – zatruwa całkowicie człowieka „od stóp do czubka głowy"[49].

Ep i SD uzupełniają naukę o zgubnych skutkach grzechu pierworodnego wykładem na temat wolnej woli.

Teologowie *Wyznania augsburskiego* dyskutowali nad rozmiarami zepsucia rozumu i woli; chodziło im o stan człowieka po upadku, a przed usprawiedliwieniem, czy człowiek mimo wszystko nie może się własnymi siłami w jakiś sposób przygotować do łaski i czy nie może jej przyjąć, kiedy zostaje mu zaofiarowana w słowie i sakramentach?[50]

Na marginesie tej dyskusji określanej w historii teologii luterańskiej nazwą „spory synergistyczne"[51], Ep i SD sformułowały doktrynę o całkowitej niezdolności człowieka do współpracy z łaską oraz o jego wrogości wobec Boga. Odwrócona i wroga względem Niego wola pragnie jedynie tego, co złe i sprzeczne z wolą Bożą: w tym tylko znajduje swoje zadowolenie[52].

W sprawach ducha i tych, które odnoszą się do nawrócenia oraz zbawienia, człowiek ze swojej natury jest ślepy; nie rozumie i nie może rozumieć przepowiadanego słowa Bożego, owszem, ocenia je jako głupstwo[53]. W upadłej naturze nie pozostała nawet iskierka duchowych sił, które by umożliwiły przygotowanie się do łaski, przyjęcie jej czy uczynienie człowieka

---

[46] SD I. BS 852 n., 27-30. Sprawę niesubstancjalnej natury grzechu pierworodnego omawia SD I. BS 852, 26-866, 62.

[47] Ep I. BS 744 n., 21.

[48] SD I. BS 864 n., 60.

[49] SD I. BS 865 n., 62.

[50] Ep II. BS 776, I. Por. SD II. BS 871, 2 n.

[51] Za pewnego rodzaju synergizmem, aczkolwiek w bardzo zawężonych granicach, opowiadał się J. Pfeffinger; przeciwko jakiejkolwiek cooperatio – Amsdorf i Flacius. Źródła i literaturę do sporów synergistycznych podają BS 866 n., nota 2.

[52] „Desgleichen gläuben, lehren und bekennen wir, dass des Menschen unwiedergebornen Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, dass er Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist [...]" – „Gredimus, docemus et confitemur etiam voluntatem hominis nondum renatam non tantum a Deo esse aversam, verum etiam inimicam Deo factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur, quae mala sunt et voluntati divinae repugnant" (Ep II. BS 777, 3). Por. SD II. BS 873, 5.

[53] SD II. BS 873, 5.

odpowiednim do jej przyjęcia (*gratiae capax*), dostosowania się do niej i jakiekolwiek współdziałanie z nią. Człowiek sam z siebie jest niewolnikiem grzechu i szatana; aktywność czysto ludzka wprawdzie istnieje, ale skierowuje się wyłącznie przeciw Bogu i ku temu, co się Mu nie podoba[54]. „Naturą człowieka jest nieprzyjaźń z Bogiem"[55].

Łaciński tekst posługuje się kombinacją trzech wyrazów określających stosunek woli człowieka do dobra i Boga; jest ona *a Deo aversa, adversus Deum conversa*, a człowiek jest *perversus*[56].

Serce człowieka nieodrodzonego jest podobne do twardego kamienia, który nie poddaje się, lecz opiera dotknięciu dłoni, lub do nieociosanego kloca, do nieujarzmionej dzikiej bestii, do słupa soli, w który zamieniła się żona Lota, do posągu, w którym nie ma życia; człowiek nie widzi, nie słyszy i nie czuje czegokolwiek, co prowadzi do zbawienia. Nie działają na niego ludzkie prośby, groźby, napomnienia, pouczenia i kazania[57].

Z nauki o grzechu pierworodnym autorzy LC wyprowadzili zasadniczy wniosek odnośnie do usprawiedliwienia i zbawienia: – Człowiek w najmniejszej nawet mierze nie może przyczynić się do swego usprawiedliwienia; musi ono przyjść do niego z zewnątrz jako niezasłużony dar, jako *opus alienum*. Wniosek ten streszcza się wielokrotnie w przysłówku „darmo", *gratis*, który należy do węzłowych terminów przedłożonej przez KZ doktryny o usprawieliwieniu i prowadzi do tezy o usprawiedliwieniu ze względu na Chrystusa: *propter Christum*.

---

[54] „Dass nämlich in geistlichen und götlichen Sachen des unwidergebornen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eignen, natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, glauben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, vorrichten, tun, wirken oder mitwirken könnte, sondern seie ganz und gar zum Guten erstorben und verdorben, also dass in des Menschen Natur, nach dem Fall, vor der Wiedergeburt, nicht ein Fünklein der geistlichen Kräfte übrig geblieben noch vorhanden, mit welchen er aus ihme selber sich zur Gnade Gottes bereiten oder die angebotene Gnade annehmen noch derselben für und vor sich selbst fähig sein oder sich darzu applizieren oder schicken könne oder aus seinen eignen Kräften etwas zu seiner Bekehrung, weder zum ganzen noch zum halben oder zu einigen dem wenigsten oder geringsten Teil, helfen, tun, wirken oder mitwirken vermöge, „von ihme selbst als von ihme selbst", sondern sei „der Sünden Knecht", Joh. 8, und des Teufels Gefangner, davon er getrieben wird. Eph. 2; 2. Tim. 2. Daher der natürliche freie Wille seiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjeningen, das Gott missfällig und zuwider ist, kräftig und tätig ist" (SD II. BS 873 n., 7). Por. SD II. BS 878, 17.

[55] Tamże 881, 22.

[56] Tamże 878, 17.

[57] Tamże 879 n., 19 n.

Człowiek, pozostając w całkowitej niemożności samousprawiedliwienia i samozbawienia, potrzebuje Chrystusa; *indigere gratia Christi*[58], mimo radykalnego zepsucia przez grzech jest otwarty na łaskę: *capax gratiae*[59].

Zarówno Melanchton, jak i Luter oraz autorzy FC opisywali dzieło Chrystusa (*opus Christi, Christi Werk*) jako czyn przychodzący do człowieka z zewnątrz (*opus alienum, das fremde Werk*)[60] i przynoszący mu ratunek. Melanchton napisał o nim krótko w CA art. 2-5[61] oraz szerzej w ACA w artykule o usprawiedliwieniu[62]; Luter – bardzo zwięźle w AS[63] i *Małym katechizmie* oraz szerzej w *Dużym katechizmie*[64]; *Epitome* – przede wszystkim w rozdziale o sprawiedliwości wiary[65] i osobie Chrystusa[66], a SD również w rozdziale o sprawiedliwości wiary[67] i osobie Chrystusa[68]. Nadto z tematyką *propter Christum* spotykamy się w bardzo wielu miejscach, w związku z innymi zagadnieniami, jak dobre uczynki, życie zakonne, msza św., sakramenty itd., ponieważ usprawiedliwienie ze względu na Chrystusa jest najważniejszym tematem KZ; ACA nazywa tę naukę „głównym miejscem Ewangelii"[69], a Luter w AS „pierwszym i głównym artykułem"[70].

---

[58] ACA 2. BS 156, 45.

[59] Samego terminu „capax gratiae" BS nie zawierają, chociaż przyswoiły sobie jego sens. Termin powtarza wielokrotnie Luter mówiąc, że najlepszą dyspozycją do przyjęcia łaski jest taki stan, kiedy czujemy się maksymalnie niegodni: „Optima dispositio est non nisi ea, qua pessime est dispositus [...] quando sentis te miserrimum et egenum gratia, iam eoipso capax es gratie et idoneus maxime" (WA 1, 330).
Podobnie: Biel. *Sacri canonis Missae* 1, 82 G. Por. H. B. Meyer. *Luther und die Messe*. Paderborn 1965 s. 328.

[60] Opus alienum jest pojęciem relatywnym: dla człowieka opus alienum będzie usprawiedliwienie propter Christum; dla Boga opus alienum są gniew i Prawo, którymi człowieka przeraża, a opus proprium – dobroć i miłosierdzie; Duch Święty pełni opus alienum, gdy „karci świat z powodu grzechu", a opus proprium, gdy pociesza i głosi łaskę Bożą (por. ACA 260 n., 46-52; SD V. BS 955, 11).
Nauka o opus proprium i opus alienum została wprowadzona do teologii przez reformację i stanowi jej charakterystyczne znamię. Por. E. Vogelsang. *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*. Berlin-Leipzig 1929 s. 88; Fagerberg. *Die Theologie* s. 22; E. Seeberg. *Luthers Theologie* Bd. 2 s. 211.

[61] BS 53, 3-58, 3.

[62] BS 158-233.

[63] II, 1. BS 415 n. i 460.

[64] KK. BS 511 n., 3-6; GK II, 2. BS 650, 25-653, 33.

[65] BS 781, 1-786, 22.

[66] BS 804, 1-812, 39.

[67] BS 913, 1-936, 67.

[68] BS 1017, 1-1049, 96.

[69] „Et tamen agitur de re maxima, de praecipuo evangelii loco: de remissione peccatorum" (ACA 7. BS 254, 10).

KZ podaje wiele wzajemnie się uzupełniających opisów dzieła Chrystusa. Najczęściej wskazują one na skutki tego dzieła w stosunku do ludzi, nie pomijają wszakże zagadnienia, czym jest *opus Christi* samo w sobie. W pierwszym przypadku chodzi o pytanie „co dzieło Chrystusa daje człowiekowi?", w drugim – „na czym ono polega?". Odpowiedź na pierwsze pytanie interesuje bardziej duszpasterzy, odpowiedź na drugie – teologów. Logicznie pierwszym jest problem drugi, egzystencjalnie bliższym pierwszy, i dlatego KZ poświęca mu więcej uwagi.

1. DZIEŁO CHRYSTUSA ROZWAŻANE W RELACJI DO CZŁOWIEKA

LC charakteryzuje dzieło Chrystusa najczęściej jako usprawiedliwienie[71], pocieszenie[72], przeciwstawienie się gniewowi i sądowi Bożemu[73], przebłaganie[74], zadośćuczynienie[75] i pojednanie z Bogiem[76]; nadaje mu nadto następujące nazwy: uwolnienie od grzechów[77], obmycie i oczyszczenie z grzechów[78], obrona przed grzechem[79], odpuszczenie grzechów[80], uwolnienie od przekleństwa[81], uwolnienie od piekła[82] i niewoli szatana[83] oraz jego

[70] „der erste und Häuptartikel"; „primus et principalis articulus" (AS II, 1. BS 415). Por. AS II, 4. BS 428, 3.

[71] ACA 4. BS 168, 41; 169, 48; 192, 160; 192, 161; 196, 182; 218, 297; AS II, 1. BS 415, 4; KK. BS 511, 4; Ep III. BS 781, 1; 782, 2; SD III. BS 918, 12; SD VIII. BS 1035, 59. Niemieckie „Rechtfertigung" i łacińskie „iustificatio" – to najbardziej ogólne i najważniejsze terminy używane przez LC na określenie opus Christi.

[72] CA 3. BS 54, 5; ACA 4. BS 168, 45; 191, 156; 195, 176; 232, 387; ACA 12. BS 269, 89; ACA 20. BS 314, 8; Ep VIII. BS 809; 18; SD III. BS 916, 6; SD V. BS 958, 21; SD XI. BS 1068, 12; 1069, 20.

[73] ACA 4. BS 201, 214; 169, 46; 218, 291; ACA 12. BS 269, 84; 283, 146; ACA 27. BS 383, 17; 354, 19; GK II, 2. BS 652, 30; SD III. BS 925, 32; por. także: „Deus placatus", ACA 4. BS 193, 163; 195, 174; 218, 293; SD V. BS 959, 22.

[74] ACA 24. BS 355, 22; ACA 27. BS 383, 17; por. ACA 4. BS 195, 179: Chrystus naszym przebłaganiem; ACA 24. BS 356, 24: śmierć Chrystusa ofiarą przebłagalną.

[75] ACA 4. BS 168, 41; 195, 178; ACA 12. BS 282, 140; ACA 24. BS 366, 58; GK II, 2. BS 652, 31; SD III. BS 918, 14; SD V. BS 958, 20.

[76] CA 3. BS 54, 3; ACA 4. BS 168, 41; 168, 44; 191, 158; 192, 159 i 161; 195, 177; 196, 182; 218, 297; ACA 12. BS 269, 86 n.; ACA 24. BS 366, 58; SD III. BS 924, 30; SD V. BS 958, 20.

[77] KK. BS 511, 4; GK II, 2. BS 651, 27; SD III. BS 916, 4; SD V. BS 958, 20; 960 n., 25 n.

[78] SD I. BS 858, 45.

[79] CA 3. BS 54, 5.

[80] ACA 4. BS 168, 45; 169, 48; 191, 155; 192, 159; 196, 182; ACA 20. BS 314, 8; ACA 27. BS 383, 18 nn.; SD III. BS 916, 15 n.; 924, 30 n.; SD V. BS 961, 27.

[81] ACA 4. BS 187, 139; GK II, 2. BS 651, 26.

[82] GK II, 2. BS 652, 30.

[83] GK III, 2. BS 673, 51.

władzy[84], przebłaganie zagniewanego Boga[85], uwolnienie od śmierci[86] i przerażenia grzechu[87], odkupienie[88], odrodzenie[89], wykup od śmierci[90], wysłużenie życia wiecznego[91], przybranie[92], nowe życie[93], sprawiedliwość[94], ofiara[95], obietnica[96], posłuszeństwo Chrystusa[97], sprawiedliwość i zbawienie[98], miłosierdzie[99], miłosierdzie, pojednanie i miłość[100], obca sprawiedliwość[101], błogosławieństwo[102], dobra przyrzeczone przez Ewangelię[103]. Większość tych określeń, tak zresztą, jak cała chrystologia KZ, należy do tradycyjnego słownika teologicznego, niektóre tylko wyrażają w mniejszym lub większym stopniu specyfikę myśli reformacyjnej, przede wszystkim „przeciwstawienie się gniewowi i sądowi Bożemu". Luter głęboko przeżył prawdę o gniewie Boga w stosunku do grzeszników i stworzył teologię gniewu Bożego warunkującą częściowo jego doktrynę o usprawiedliwieniu[104]; przeszła ona do LC.

Wielkość dzieła Chrystusa polega m.in. na tym, że stanął On między grzesznikiem a Bogiem i uśmierzył Jego gniew; Bóg zagniewany (*Deus iratus*) na skutek tego okazuje się nam jako Bóg przebłagany (*Deus placatus*), a sąd Boży – miłosierdziem. Grzesznik, uświadamiając sobie tę zmianę, pozbywa się przerażenia z powodu grzechu, co z kolei obdarza człowieka ogromną pociechą.

---

[84] KK. BS 511, 4.
[85] ACA 4. BS 193, 162; 195, 174; GK II, 2. BS 652, 30.
[86] ACA 12. BS 283, 146; KK. BS 511, 4; GK II, 1. BS 651, 27.
[87] ACA 20. BS 314, 8.
[88] AS II, 1. BS 415, 3; por. KK. BS 511, 4: „redemit" i GK III, 2. BS 673, 51: „ut [...] redimeret".
[89] ACA 4. BS 169, 46; 173, 68; ACA 12. BS 284, 148.
[90] ACA 12. BS 283, 144: „pretium pro morte aeterna".
[91] SD XI. BS 1069, 15.
[92] Tamże 1069, 18.
[93] ACA 4. BS 173, 64.
[94] AS II, 1. BS 415, 1; Ep III. BS 781, 1; 782, 4 n.; Ep XX. BS 822, 5; SD III. BS 914 n., 4; 933, 55; 959, 22.
[95] ACA 24. BS 366, 56: śmierć Chrystusa jest ofiarą.
[96] ACA 4. BS 177, 84; 178, 84; 183, 112; 232, 381.
[97] ACA 27. BS 381, 13; SD III. BS 919, 15 n.
[98] SD IV. BS 948, 34; 949, 35.
[99] ACA 4. BS 178, 86; 182, 106.
[100] ACA 7. BS 232, 381.
[101] ACA 4. BS 219, 305.
[102] SD III. BS 928, 41.
[103] SD III. BS 917, 10.
[104] O gniewie Bożym według M. Lutra: P. Althaus. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1962 s. 154-159; R. Hermann. *Luthers Theologie* s. 102 n.; O. Modalsli. *Das Gericht nach den Werken*, passim. Najpełniejsze opracowanie: J. Pinomaa. *Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther*. Helsinki 1938.

„Pociecha" to drugi obok „uśmierzenia gniewu Bożego" termin charakterystyczny dla Lutra i KZ. Zdaniem ich nauka o sposobie zdobycia „pociechy" istotnie różni teologię i praktykę życia chrześcijańskiego w średniowieczu od istoty nauki głoszonej przez adherentów *Wyznania augsburskiego*. Scholastycy zalecali pełnienie dobrych uczynków jako sposób zapewnienia sobie miłosierdzia Bożego; zdaniem LC droga ta prowadzi do nikąd, ponieważ: 1° grzesznik, nie będąc w stanie wypełnić nawet podstawowych przykazań Bożych, nie tylko że nie pełni w wystarczającej mierze dobrych uczynków, ale do swoich starych grzechów dokłada wciąż nowe zło, 2° uświadamiając sobie beznadziejność własnych wysiłków, nie znajduje pewności zbawienia, która obdarza wewnętrznym pokojem; co więcej – grzesznik wpada w rozpacz. Tylko jedna droga wyprowadza z tej sytuacji: całkowite zrezygnowanie ze skazanych na niepowodzenie prób osiągnięcia zbawienia przez własne uczynki (*opus proprium*) i bezwarunkowe postawienie na nie-swój czyn (*opus alienum*), tzn. na czyn Chrystusa (*opus Christi*). Absolutne zaufanie w moc jego zbawczego działania otwiera przed grzesznikiem szansę, która nie może zawieść, ponieważ Bóg ze względu na Chrystusa ucisza swój gniew, każe milczeć sądowi, nie patrzy na grzechy, przyjmuje do łaski, odradza itd. Doskonałość *opus Christi* gwarantuje niezawodność naszego usprawiedliwienia.

Związek dzieła Chrystusa z grzesznikiem KZ określa najczęściej za pomocą czasowników „uznać za", „poczytać za", „ogłosić"[105]. Terminologia ta, świadomie dobrana, podkreśla, że *opus Christi* nie przemienia wewnętrznie człowieka, pozostawiając go nadal grzesznikiem; zatrzymuje się niejako na zewnątrz człowieka, co trafnie wypowiada przyjęty w teologii termin „sprawiedliwość zewnętrzna" czy „sprawiedliwość sądowa" (*iustitia forensis*). Taka interpretacja usprawiedliwienia znajduje aż nadto mocne uzasadnienie w KZ i nauce Lutra, by należało to pokazywać na tekstach. Jednak nie można poprzestać na tym stwierdzeniu. Już bowiem w 1884 r. F. Loofs rozpoczął wielką dyskusję na temat dwu różnych ujęć sprawiedliwości w ACA: zewnętrznej i wewnętrznej[106]. Warto więc zwrócić uwagę na teksty, które zdają się zakładać sprawiedliwość wewnętrzną.

---

[105] „Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso" (CA 4. BS 56, 3); „propter Christum iusti reputemur" (ACA 4. BS 195, 177); „iusti reputantur" (tamże 195, 179); „propter Christum iustos reputari" (tamże 200, 211); „iusti reputemur propter Christum" (tamże 201, 212); „iustitia, quae [...] imputatur" (SD III. BS 918, 14); „dass Christus mit seinem vollkommenen Gehorsam alle ihre Sünde zudecket, die doch in der Natur in diesem Leben noch stecken. Aber solchs unangesehen werden sie durch den Glauben und umb solche Gehorsams Christi willen [...] für fromm und gerecht gesprochen und gehalten, ob sie gleich ihrer verderbten Natur halben noch Sünder sein und bleiben bis in die Gruben" (SD III. BS 921, 22). Por. ACA 4. BS 169, 48; 193, 163; 201, 212; 201, 214; 218, 293; Ep III. BS 782, 9; SD III. BS 918, 11 i 14; 919, 15; 921, 22 n.; 924, 40; 925, 32; SD V. BS 929, 22.

[106] F. Loofs. *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen*. „Theologische Studien und Kritiken" 57:1884 s. 613-688.

Polemizując z tezą, że wiara może współistnieć w człowieku z grzechem śmiertelnym, autor *Apologii* stwierdził, że według św. Pawła ludzie usprawiedliwieni nie pozostają nadal w takim grzechu[107]. Wiara, o której mówi CA, pociesza, otrzymuje odpuszczenie grzechów, usprawiedliwia, ożywia, jest nowym i duchowym życiem[108]. Nie chodzi tu o wiarę w sensie czysto intelektualnym, ale o taką wiarę, która wybawia od śmierci, rodzi nowe życie, jest dziełem Ducha Świętego, nawraca i odradza grzesznika[109]. Nie jest zwyczajnym poznaniem, ale czymś, co otrzymuje Ducha Świętego[110]; ożywia i rodzi życie wieczne[111]; przez nią grzesznicy zostają odrodzeni i otrzymują Ducha Świętego[112]; wiara usprawiedliwia i odradza[113]; sama wiara z niesprawiedliwego czyni sprawiedliwym[114]. Wyrażenia te zadecydowały, że poważne studia nad reformacyjnym pojęciem usprawiedliwienia doprowadziły niektórych autorów do wniosku o „nie tylko zewnętrznym usprawiedliwieniu" głoszonym przez ACA, lecz także o odnowie serca i woli[115]. ACA raz mówi o sprawiedliwości zewnętrznej, in-

---

O dyskusji na temat natury usprawiedliwienia (wewnętrzne czy tylko zewnętrzne) według BS i Lutra: H. Engelland. *Melanchthon, Glauben und Handeln*. München 1931 s. 541-568; Fagerberg. *Die Theologie* s. 156-161; Hägglund. *De homine* s. 361 nn.; L. Haikola. *Rättfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln*. W: *Studien tillägnade Hj. Lindroth*. Motala 1958 s. 51-62; Schlink, jw. s. 83-113 (bibliografia: 83 n., 96); E. Schott. *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit*. Berlin 1955 s. 47n.; informacje bibliogr. podają BS 56 nota 3 i 158 nota 2.

[107] ACA 4. BS 169, 48.

[108] „Haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, iustificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis vita" (ACA 4. BS 172, 62).

[109] „Cum autem de tali fide loquamur, quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat, et novam vitam in cordibus parit, et est opus spiritus sancti: non stat cum peccato mortali, sed tantisper, dum adest, bonos fructus parit, ut postea dicemus. Quod quidem dici de conversione impii seu de modo regenerationis simplicius et clarius?" (ACA 4. BS 173, 64).

[110] Tamże 180, 99.

[111] „[...] addit, quod eadem fides vivificet, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam" (tamże 181, 100).

[112] „[...] fide renati, concipiant spiritum sanctum" (tamże 195, 175).

[113] „Haec fides sola accipit remissionem peccatorum, iustificat et regenerat" (tamże 218, 292).

[114] „[...] sola fides ex iniusto iustum efficiat" (tamże 174, 72). Por. Schlink, jw. s. 88. CA nie zawiera tak wyraźnych sformułowań sugerujących przezwyciężenie idei sprawiedliwości jedynie zewnętrznej. Mówi wprawdzie o „przyjęciu do łaski", ale zaraz dodaje, że chodzi tu o wiarę, którą „imputat Deus pro iustitia" (BS 56, 2 n.). Por. R. Cölle. *Die guten Werke oder der VI. Artikel der Augsburgischen Konfession*. Göttingen 1896; K. Thieme. *Die sittliche Triebkraft des Glaubens*. Leipzig 1895; tenże. *Der Geist der lutherischen Ethik in Melanchthons Apologie*. Giessen 1931 P. Althaus. *Der Geist der lutherischen Ethik im augsburgischen Bekenntnis*. München 1930; A. Köberle. *Rechtfertigung und Heiligung*. 4. Aufl. Leipzig 1938; J. Haar. *Initium creaturae Dei*. Gütersloh 1939; P. Althaus. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh 1965.

[115] Por. Schlink, jw. s. 83, 97 n. nota 3.

nym razem – o wewnętrznej, a nazwy „usprawiedliwienie" używa zamiennie z „odpuszczeniem grzechów". Prawdopodobieństwo takiej interpretacji wzrasta w zestawieniu z faktem, że ACA w art. 4 miała jako główny cel sformułowanie nauki o całkowitej darmowości usprawiedliwienia ze względu na Chrystusa, co podkreślają ekskluzywne partykuły; nie miała natomiast zamiaru rozwiązywania wielkiego problemu, czy usprawiedliwiony zostaje tylko u z n a n y za sprawiedliwego, czy też doznaje wewnętrznej przemiany[116].

Już we wczesnym luteranizmie wywiązały się żywe dyskusje na temat wspomnianych wyrażeń Melanchtona. Ep w poszukiwaniu oficjalnej interpretacji wyjaśniło je zgodnie z zasadniczą linią teologii Lutra o usprawiedliwieniu tylko zewnętrznym[117]. SD, która podjęła próbę złagodzenia wypowiedzi Lutra i Melanchtona o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej nawet po usprawiedliwieniu, a równocześnie chciała zachować istotę protestanckiej doktryny o usprawiedliwieniu zewnętrznym, przypomniała, że: 1° odrodzenie nie utożsamia się z usprawiedliwieniem, ale po nim następuje i 2° nie chodzi tu o odrodzenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale „w pewnym sensie"[118], mianowicie jako odpuszczenie grzechów, stawanie się dziećmi Bożymi z dzieci gniewu i przechodzenie ze śmierci do życia[119]. Jeśli używa się zamiennie nazwy „odrodzenie" z nazwami „uświęcenie" i „odnowa", nie należy rozumieć tego w sensie przemiany wewnętrznej, która nie pozostawia w człowieku jakiejś niesprawiedliwości, bowiem z racji zepsutej natury człowiek pozostaje grzesznikiem nawet po odrodzeniu; dlatego nigdy nie należy zarzucać pokuty i walki z grzechem[120].

Teza, którą przyjmuje SD, jest ostrożniejsza od radykalnych sformułowań Melanchtona i Lutra: „Jeśli zaś uczymy, że przez działanie Ducha Świętego odradzamy się jako święci i dostępujemy usprawiedliwienia, nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakoby w usprawiedliwionych i odrodzonych przestała po odrodzeniu tkwić jakakolwiek niesprawiedliwość (*keine Ungerechtigkeit; nulla prorsus iniustitia*)"[121]. Teolog katolicki nie może zarzucić błędu tak ujętej tezie. W porównaniu z wypowiedziami Lutra o całkowitym zniszczeniu natury ludzkiej przez grzech, czego nie odmienia nawet *opus*

---

[116] Tamże 85.

[117] „Und da an desselben Statt die Wort r e g e n e r a t i o und v i v i f i c a t i o, das ist, L e b e n d i g m a c h u n g und W i e d e r g e b u r t, gebraucht, wie in der Apologie geschicht, dass es auch in gleichen Verstand geschehe, dadurch sonst die Erneuerung des Menschen verstanden und von der Rechtfertigung des Glaubens unterscheiden wird" (Ep III. BS 783, 8).

[118] „in gleichem Verstand gebraucht worden" – „id ipsum revera est q u a e d a m [podkreślenie moje – S. N.] regeneratio" (SD III. BS 920, 20).

[119] Tamże.

[120] Tamże 921, 21 n.

[121] SD III. BS 921, 22.

Christi, ponieważ stanowi ono sprawiedliwość jedynie zewnętrzną w stosunku do grzesznika, słowa o pozostawaniu w usprawiedliwionym „jakiejś niesprawiedliwości" znaczą spory postęp w kierunku złagodzenia radykalizmu wcześniejszych ujęć. Szczegóły te nabierają sporej wagi w zestawieniu z dzisiejszymi próbami teologicznego zbliżenia doktrynalnych stanowisk luteranizmu i katolicyzmu[122].

2. DZIEŁO CHRYSTUSA ROZWAŻANE SAMO W SOBIE

Niezawodnie usprawiedliwiającą moc *opus Christi* warunkuje natura tego dzieła. Poszczególne księgi LC nie ograniczają się do jakiegoś jednego jej zdefiniowania; przyznają jej też różne nazwy. Da się zauważyć trzy wyraźne tendencje: Melanchton w CA i ACA preferuje myśl o dziele Chrystusa jako zadośćuczynieniu; Luter w AS i katechizmach ujmuje *opus Christi* przede wszystkim jako zbawczy dar (*beneficium*), natomiast autorzy FZ najmocniej podkreślają posłuszeństwo Chrystusa[123].

a) Melanchtona teoria zadośćuczynienia

Niemożliwość samozbawienia wynika stąd, że grzesznik nie jest w stanie wypełnić Prawa, czyli zadośćuczynić[124]. Dlatego Prawo nieustannie oskarża człowieka, a gniew Boży nieustannie zwraca się przeciwko przestępującym Prawo. Nadzieja na usprawiedliwienie przez zachowanie Prawa nigdy nie mogła się ziścić[125]. Ratunek przyszedł z zewnątrz jako *opus alienum* w Jezusie Chrystusie, który doskonale wypełnił Prawo i przebłagał gniew Boży, „został za nas dany, zadośćuczynił za nasze grzechy i stał się pośrednikiem oraz tym, który dokonał przebłagania"[126]. Narodził się, cierpiał, został

---

[122] W *Raporcie z Malty*, najdonioślejszym od czasów reformacji dokumencie teologicznym opracowanym i podpisanym przez grupę teologów luterańskich i katolickich, strona luterańska wyraźnie odstąpiła od teorii usprawiedliwienia czysto zewnętrznego; sprawiedliwość Chrystusa – jak podkreślono – ogarnia i przenika człowieka jako rzeczywistość mu przyznana i tworząca w nim nowe życie:
„Les théologiens lutheriens soulignent que l'acte de la justification n'est pas limité au pardon individuel des péchés; ils ne voient pas en lui une déclaration purement extérieure de la justice du pécheur. Bien plutôt, par le message de justification, la justice de Dieu réalisée dans le Christ [Christusgeschehen] est appropriée au pécheur comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la nouvelle vie de celui qui croit". (*Rapport de la Commission d'Etude Evangelique Luthérienne – Catholique Romaine sur le thème „Evangile et l'Eglise"*. La Documentation Catholique 3 décembre 1972 nr 1621 s. 1073).

[123] Zwrócił na to uwagę m.in. E. Wolf (*Die Christusverkündigung bei Luther*. W: *Peregrinatio* Bd. 1 s. 71).

[124] ACA 4. BS 194, 166; 187, 135; 282, 142 i in.

[125] Tamże 168, 40.

[126] „[...] qui datus est pro nobis, ut satisfaceret pro peccatis mundi, et positus est mediator et propitiator" (tamże).

ukrzyżowany, umarł i został pogrzebany, by pojednać nas z Ojcem, stać się żertwą za grzech pierworodny i za wszystkie grzechy uczynkowe[127]; jako żertwa ofiarował się Ojcu na krzyżu. Jego ofiara jest nieskończenie doskonała i niepowtarzalna[128]; swoją śmiercią zadośćuczynił za nasze grzechy[129]; Jego zadośćuczynienie otrzymaliśmy w darze; możemy je pokazać Ojcu, by zapewnić sobie przychylność z Jego strony[130].

Chrystus stał się dla nas przeklęty, jako że Prawo potępia wszystkich ludzi. Będąc bez grzechu podjął kary za nie należne i przez to zniósł oskarżającą nas siłę Prawa, by nie potępiało tych, którzy w Niego wierzą[131]. „Chrystus przeklęty" – tak nazwał Chrystusa Luter[132]. Tak nikt dotąd nie mówił[133].

Zadośćuczynienie złożone przez Chrystusa było we właściwym sensie pojednaniem, które złożył Chrystus jako Bóg i człowiek. Chrystus podjął za nas ciężar Prawa, którego nie mieliśmy siły dźwigać, wypełnił je i przez to usunął gniew Boży z naszej drogi[134]. Ponieważ tylko On zdołał udźwignąć to brzemię, nasze ocalenie całkowicie Jemu zawdzięczamy[135].

---

[127] CA 3. BS 54, 3.

[128] „[...] Christus factus esse hostiam, hoc est piaculum, ut ipsius meritis, non nostris reconciliaretur sacrificium" (ACA 24. BS 336, 23). Por. ACA 12. BS 282, 140.

[129] „[...] sua morte pro nostris peccatis satisfecit" (CA 4. BS 56, 2).

[130] ACA 4. BS 195, 178.

[131] „Christus redemit nos a maledictione legis factus pro nobis maledictum, hoc est, lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud ius legis, ne accuset, ne damnet hos qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis propter quam nunc iusti reputantur" (ACA 4. BS 195 n., 179).

[132] „Et verum quidem est, quod [Christus] fuit maledictus a Domino: quia fecit eum pater maledictum pro nobis [...] maledictio illa non potuit totam personam absorbere, sed fuit absorpta, quia deus erat nulli potius maledictioni subiacere, sed tantummodo caro eius. Et ideo simul maledictus et benedictus [...]" (WA 3, 426, 27-34 i 458, 2-11).

[133] Por. Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 77. O teorii usprawiedliwienia według CA i ACA zob.: A. Ritschl. *Rechtfertigung und Versöhnung* Bd. 3 s. 62 nn.; F. Loofs. *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen* s. 613 nn.; E. Schott. *Christus und die Rechtfertigung allein durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln.* „Zeitschrift für systematische Theologie" 30:1953 s. 192 nn. Bibliografia u Schlinka (jw. s. 83 n.). O Melanchtona teorii usprawiedliwienia zob. bibliografię u Schlinka (jw. s. 84).

[134] ACA 4. BS 167 n., 40-42. Por. G. Aulén. *Den kristna försoningstanken.* Lund 1930; H. Lindroth. *Försoningen.* Uppsala 1965; P. Althaus. *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker.* Berlin 1951; A. Greiner. *Martin Luther. Erfahrung der Gnade.* München 1967; A. Gyllenkrok. *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers.* Wiesbaden 1952; H. J. Iwand. *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen.* 2. Aufl. München 1961; M. Kroeger. *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther.* Göttingen 1968.

[135] CA i jej *Apologia* nie budują autonomicznej soteriologii, ale wiążą ją ściśle z chrystologią i eksponują dzieło Chrystusa (por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 123).

b) Lutra teoria daru

Luter trzykrotnie opisał w KZ dzieło Chrystusa; w *Artykułach szmalkaldzkich*, w *Małym katechizmie* i w *Dużym katechizmie*.

Według *Artykułów* Jezus Chrystus jest naszym Bogiem i Panem. Za nasze grzechy umarł i dla naszej sprawiedliwości powstał z martwych. Bóg złożył w Nim nieprawość nas wszystkich. Odkupienia dostępujemy darmo dzięki Jego łasce[136].

Mały katechizm, wyjaśniając drugi, czyli chrystologiczny artykuł wiary, wypowiada przekonanie, że Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek narodzony z Maryi Panny, jest naszym Panem, który krwią swoją, męką i śmiercią odkupił nas i uwolnił od grzechów, śmierci i władzy szatana[137].

Duży katechizm szerzej wyjaśnia, co znaczy wiara, że Jezus Chrystus stał się naszym Panem. „Znaczy to, że krwią swoją wybawił mnie od grzechów, śmierci i od wszelkiego nieszczęścia. Przedtem bowiem nie miałem żadnego pana ani króla, owszem, pozostawałem pod władzą szatana, skazany na śmierć, uwikłany w grzechy i ślepotę"[138].

We wszystkich trzech wypowiedziach Luter nazwał Chrystusa Panem. Nadał temu tytułowi znaczenie zasadnicze. Nie chodziło mu jedynie o stwierdzenie wielkości Boga-Człowieka; wyraźnie związał z tym imieniem sens zbawczy. Jezus jest naszym Panem, ponieważ nas zdobył. Byliśmy w niewoli, kogoś innego mieliśmy za pana, mieszkaliśmy w innym królestwie. Syn Boży, przychodząc w ciele, cierpiąc, umierając i zmartwychwstając, nabył nas dla siebie, na swoją własność. „Jezus Chrystus naszym Panem" znaczy „Jezus Chrystus naszym Odkupicielem i Zbawcą"[139].

Soteriologię Luter najściślej połączył z chrystologią. Jezus jest naszym Zbawicielem, ponieważ jako Syn Boży narodził się z Maryi, cierpiał i zmartwychwstał. Podmiotem całego zbawczego działania jest więc podwójna natura Chrystusa. Ojciec reformacji podkreślił, że człowieczeństwo Chrystusa upodobniło Go do nas i stworzyło możliwość takiej śmierci, jaką poniósł[140], Jego natomiast bóstwo rozstrzyga o wewnętrznej wartości dzieła Chrystusowego[141].

---

[136] AS I, 1. BS 415, 15.

[137] KK. BS 511, 4.

[138] GK II, 1. BS 651, 27.

[139] Taka interpretacja harmonizuje z całokształtem teologii M. Lutra (por. Althaus. *Die Theologie Martin Luthers* s. 177; Gogarten. *Luthers Theologie* s. 63-74; Wolf. *Die Christusverkündigung bei Luther* s. 71). Według W. Bartscha GK II w tytule „Pan" streszcza całą soteriologię (*Die unvollendete Reformation des 16. Jahrhunderts*. Hamburg 1968 s. 42).

[140] WA 5, 128, 34 nn.

[141] FZ ustosunkowuje się do dyskusji na temat, która natura Chrystusa odegrała rozstrzygającą rolę w odkupieniu: boska czy ludzka; wypowiada się na korzyść pierwszej. Z chrystologią i soteriologią Lutra wiąże się charakterystyczny dla ojca reformacji temat „Deus absconditus – Deus revelatus". Por. H. Bandt. *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin 1958;

Luter ujmował Chrystusa jako Pana mniej ontycznie, a bardziej funkcjonalnie. Spekulacje na temat wewnętrznej struktury Słowa wcielonego, które tak bardzo pasjonowały scholastyków, uważał za niepotrzebne i zuchwałe. Bóg jest Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*) i niepoznawalnym sam w sobie; odsłania swe oblicze (niezupełnie) jedynie w działaniu dla naszego zbawienia. Trzeba patrzeć na dzieło Chrystusa, by zrozumieć (oczywiście częściowo jedynie), kim jest Bóg, Jego gniew i miłosierdzie. Poprzez zbawcze dzieło trzeba też widzieć osobę Chrystusa. Centralnym przedmiotem zainteresowania teologa i przepowiadania chrześcijańskiego ma być *opus Christi*, wyzwalający czyn Zbawiciela, ogromna walka z siłami zła trzymającymi świat w niewoli, z grzechem, śmiercią i szatanem. W działaniu Bóg-Człowiek przynosi nam usprawiedliwienie i taki tylko nas interesuje; tylko taki jest nam dostępny w wierze[142].

Chrystus jest naszym pośrednikiem w urzędzie pojednania. Połączenie dwu natur ukonstytuowało odpowiedni podmiot zbawczego pośrednictwa, nie stanowiło jednak samego pośrednictwa. Dopiero dzieło Chrystusa (*Christi Werk*) dokonało usprawiedliwienia; ono też stanowi istotę zbawczego pośrednictwa[143].

Funkcjonalna interpretacja pośrednictwa Chrystusa nadaje wyjątkowe znaczenie męce i śmierci krzyżowej, jako głównemu i najważniejszemu aktowi w wielkim *opus alienum*. Nie jest rzeczą przypadku, że Luter formułując najważniejszy artykuł wiary wyjaśnił tytuł Chrystusa *Deus et Dominus noster* poprzez śmierć Zbawiciela za nasze grzechy: „Że Jezus Chrystus, Bóg i Pan nasz, umarł z powodu naszych grzechów [...]" i że odkupienie związał przede wszystkim z krwią Chrystusa[144]. Słusznie teologię Lutra określono jako teologię krzyża[145].

G. Ebeling. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen 1964 s. 259-279; H. Grass. *Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther*. W: *Reformation und Gegenwart*. Marburg 1968 s. 57-69; R. Hermann. *Beobachtungen zu Luthers Lehre von Deus revelatus nach seiner Unterschiedenheit vom Deus absconditus – „Deo servo arbitrio"*. W: *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit* (Festschrift H. Vogel). Berlin-Stuttgart 1962 s. 196-213; F. Kattenbusch. *Deus absconditus bei Luther*. W: *Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan*. Tübingen 1920 s. 170-214; B. Schulz. *Zur Frage nach dem verborgenen Gott in der Theologie nicht nur Martini Luthers*. ThG 59:1969 s. 84-114; R. Weier. *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*. Münster 1967.

[142] Por. H. Girgensohn. *Kathechismus-Auslegung*. Witten 1956 s. 137; Wolf. *Die Christusverkündigung bei Luther* s. 71.

[143] „Christus non dicitur Christus, quod habet naturam humanitatis et deitatis, sed ab officio et opere, quod suscepit [...]" (WA 16, 217, 11). O funkcjonalnym charakterze pośrednictwa Chrystusa według Lutra zob.: E. Schott. *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit* s. 36 nn.; Wolf. *Die Christusverkündigung bei Luther* s. 62 nn.

[144] „[...] per redemptionem, quae est in Christo Jesu in sanguine eius" (AS III, I. BS 415, 3).

[145] W przytoczonych wyżej tekstach Luter jedynie zaznaczył zasadnicze znaczenie śmierci krzyżowej Chrystusa; w innych pismach o wiele szerzej i mocniej wyeksponował doniosłość

Komentatorzy Lutra podkreślili, że odszedł on od tradycyjnego rozumienia śmierci krzyżowej jako ofiary. Zwykle bowiem pojmowało się ofiarę krzyża jako składany Ojcu dar, który posiada wewnętrzną siłę decydującą o zmianie nastawienia Boga do grzesznika. Tymczasem Luter dał interpretację przeciwną: ofiara krzyżowa jest darem, ale dla nas; nie ludzkość składa Bogu ofiarę, ale Bóg obdarowuje nas krzyżem Zbawiciela. Bóg nie zmienia swego stanowiska do nas, Jego gniew pozostaje gniewem, a miłosierdzie miłosierdziem, z tym jednak, że gniew sprawiedliwości skierowuje się na Syna i w Nim zamienia się na gniew miłosierdzia. W ten sposób dzieło pojednania jest wielkim dziełem obdarowywania, a teoria usprawiedliwienia teorią daru[146].

---

tego aktu. Por. W. von Loewenich. *Luthers theologia crucis.* 5. Aufl. Witten 1967; R. Prenter. *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther.* LR 9:1959 s. 270-283.

[146] Por. Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 79-81. Nie znaczy to jednak, że podkreślając znaczenie śmierci Chrystusa jako „ofiary z góry na dół" wyeliminował jej znaczenie jako „ofiary z dołu do góry", czyli składanej Ojcu (tamże s. 82, 86).
Nazwę „chrystologia daru" zaproponował w odniesieniu do Lutra teorii krzyża Wolf (*Die Christusverkündigung bei Luther* s. 71). Wolf zwrócił uwagę na charakterystyczny tekst Lutra ilustrujący jego ujęcie ofiary Chrystusa jako daru:
„Nullus est Christianus, nisi iaceat super humeros Christi [...] Das ist, das ich glaube, quod ipse omnia pro me persolvit, sua crux sunt peccata et mors mea. Si possum dicere: Ich weyss keynen andern trocz [= Trutz], den das ich dem nanne uff der schulder lige, Omnes, qui huic inserti sunt humeris, sunt Christiani [...] Ego volo tibi omnia donare. Alle deyne schult sol uff meyner schulder ligen. Omnes sancti sunt super humeris eius, non sunt illis dominum. Ita hic videtis filium definitum, cuius „dominium sit in humeris", quod nos sumus" (*Christuspredigt* (1531). WA 34 II, 513, 20).
Luterolodzy dyskutują, kiedy ojciec reformacji odkrył nowe pojęcie sprawiedliwości, czyli kiedy odszedł od pojęcia sprawiedliwości żądanej przez Boga do sprawiedliwości przez Niego dawanej. Por. E. Bizer. *Fidex ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther.* Neukirchen 1961; H. Bornkam. *Luthers Bericht über seine seine Entdeckung der iustitia dei.* ARG 37:1940 s. 117-128; G. Pfeiffer. *Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes.* LuJb 26:1959 s. 25-55.
Faktem jest, że zgodnie ze średniowieczną teorią czterech sensów Pisma świętego wykładając Psalmy rozumiał je jako modlitwy Chrystusa; wersety o trwodze i opuszczeniu również odniósł do Niego. W związku z tym Vogelsang zauważył, że nikt z taką bezkompromisowością i dosłownie nie zinterpretował słów Chrystusa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił", jak właśnie Luter (*Die Anfänge* s. 92). Chrystus – według ojca reformacji – został rzeczywiście opuszczony przez Boga, został przeklęty i wziął na siebie męki potępionych w piekle... Takiego stanowiska teologicznego wymagało – zdaniem Lutra – traktowanie gniewu Bożego na serio. Dogłębne przeżycie prawdy o gniewie Bożym doprowadziło doktora Marcina do zradykalizowania teologii krzyża (por. Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 77 n.; von Loewenich. *Luthers theologia crucis* s. 18 nn.). Krzyż objawia pełną powagi prawdę o gniewie Bożym. Bóg nie może ścierpieć żadnego grzechu, musi go ukarać swoim gniewem; celem jednak nie jest ani gniew sam w sobie, ani kara; jedno i drugie podporządkowane zostało dobru i miłości, z których wyrośnie życie skazanego na śmierć grzesznika. Okazuje się to w osobie, życiu i krzyżu Boga-Człowieka. Taki sens mają słowa: „[Christus est] simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens" (WA 3, 426). WA 5, 602, 14 nn.). por. H. Beint-

c) *Księgi zgody* teoria posłuszeństwa

Autorzy KZ sformułowali naukę o usprawiedliwieniu w zwięzłym zdaniu, że całe posłuszeństwo całej osoby Chrystusa zostało nam poczytane za sprawiedliwość[147]. Właściwe odczytanie tego kluczowego zdania jest uwarunkowane poprawnym zrozumieniem dwóch pojęć: „cała osoba Chrystusa" i „całe posłuszeństwo". Sens jednego i drugiego terminu trzeba wydobyć ze sporów doktrynalnych poprzedzających powstanie Ep i SD.

Od 1550 r. wśród teologów *Wyznania augsburskiego* trwała bardzo żywa dyskuksja nad sprawiedliwością Chrystusa, czyli sprawiedliwością wiary[148]. Jedni, przede wszystkim Andreas Osiander († 1552), twierdzili, że sprawiedliwością, przez którą człowiek zostaje usprawiedliwiony, jest Chrystus jedynie w boskiej naturze; jest On sprawiedliwością Bożą ze swej istoty (*iustitia Dei essentialis*). Jeśli Syn Boży, sprawiedliwość istotna, zamieszkuje w człowieku, Bóg uznaje go za sprawiedliwego. Chrystus-Sprawiedliwość staje się naszą sprawiedliwością; grzechy człowieka giną w sprawiedliwości Chrystusa jak krople w morzu[149].

Osiander opublikował swoje tezy w 1550 r. Dwa lata później Franciszek Stankarus ogłosił *Apologię przeciw Osiandrowi*, w której bronił tezy, że naszą sprawiedliwością jest Chrystus jedynie w ludzkiej naturze[150]. Stankarus mógł się powołać zarówno na Piotra Lombarda, jak i na św. Tomasza[151].

Zarówno Ep, jak i SD wystąpiły zdecydowanie przeciwko obu tezom ucząc, że Chrystus jest naszą sprawiedliwością zarówno w boskiej, jak i w ludzkiej naturze, *der ganze Christus, totus Christus*[152]; nie jedna lub druga natura, ale osoba Chrystusa[153].

Na marginesie tej dyskusji KZ przypomniała reformacyjną doktrynę usprawiedliwienia *propter Christum*. Uczyniła to dość oryginalnie, ponieważ nie powtórzyła ani Melanchtonowej teorii zadośćuczynienia, ani Lutra teorii daru, ale przedłożyła doktrynę o usprawiedliwieniu jako doskonałym posłuszeństwie Chrystusa. Nie znaczy to, że odrzuciła dwa wspomniane ujęcia;

---

ker. *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-1521.* Berlin 1954; Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 78.

[147] SD III. BS 934, 56.

[148] Bibliografia: BS 913-915.

[149] BS 913 n.

[150] Por. BS 914.

[151] STh III q. 26 a. 2: „Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo" św. Tomasz zajął stanowisko twierdzące: Pośrednik musi różnić się od krańców, które pragnie połączyć; tymczasem w boskiej naturze nie różni się od Ojca i Ducha Świętego. Warunek różniący spełnia tylko jego ludzka natura, w niej bowiem Chrystus jest niższy od Ojca a wyższy od ludzi ue względu na godność łaski i chwały. Dlatego „verissime dicitur mediator secundum quod homo".

[152] Ep III. BS 782, 3; SD III. BS 915 n., 4.

[153] SD III. BS 934, 56.

nie znajdujemy w FZ ani śladu polemiki z młodszymi księgami symbolicznymi w tym przedmiocie; mamy po prostu nowe ujęcie „pierwszego i najważniejszego artykułu", raczej komplementarne niż przeciwstawne.

Grzesznik dostępuje usprawiedliwienia, czyli odpuszczenia grzechów, uwolnienia od potępiającego wyroku sprawiedliwego sądu, przybrania za dziecko Boże i za dziedzica wiecznego życia „wyłącznie ze względu na jedyną zasługę całego posłuszeństwa, pełnego goryczy cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, naszego Pana, którego posłuszeństwo zaliczono nam za sprawiedliwość"[154].

To, co zostało przetłumaczone przez „całe posłuszeństwo", oryginał niemiecki SD nazwał *der ganze Gehorsam*, a tłumaczenie łacińskie, rezygnując z dosłownego przekładu, oddało przez *perfectissima oboedientia*[155]. „Całe posłuszeństwo" to wyraźna aluzja do teorii Osiandra, według której Chrystus dokonał pojednania przez podwójne posłuszeństwo: bierne (*oboedientia passiva*), polegające na odcierpieniu kary z Prawa należnej za grzechy ludzi, oraz czynne (*oboedientia activa*), polegające na wypełnieniu Prawa przez nieskończoną miłość okazywaną w działaniu[156].

Łatwo tu dostrzec nawiązanie również do nauki Georga Karga († 1576), generalnego superintendenta w Ansbach, który nie tylko przejął rozróżnienie biernego i czynnego posłuszeństwa, lecz także w ten sposób zinterpretował to drugie, że zaaprobował praktycznie antynomizm, według którego Chrystus czynnym posłuszeństwem wypełnił za nas Prawo, jesteśmy więc od niego zwolnieni[157].

Z podkreśla zbawczo-pośredniczącą funkcję nie tylko obu natur Chrystusa, ale również obu jego posłuszeństw – biernego i czynnego. „Całe posłuszeństwo" FZ przyjęła za podstawową kategorię językową w teorii usprawiedliwienia. Jeśli nawet mówi, że dostępujemy usprawiedliwienia przez posłuszeństwo, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, nie należy tego szeregu rozumieć ani chronologicznie, ani w sensie równorzędności, ale w takim znaczeniu, że Chrystus we wszystkim, w całym swoim życiu, wypełnił

---

[154] „[...] aus lauter Gnaden, allein umb des einigen Verdiensts, des ganzen Gehorsams, bittern Leidens, Sterbens und Auferstehung unsers Herrn Christi willen, des Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird" – „[...] ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi, cuius obedientia nobis ad iustitiam imputatur" (SD III. BS 917, 9).

[155] Całe posłuszeństwo Ep i SD nazywają także „doskonałym posłuszeństwem": „durch sein vollkummnen Gehorsam"; „perfectissima sua obedientia" (SD III. BS 916, 4). Niekiedy zestawiają obok siebie „całe" i „doskonałe" (tamże 933, 55).

[156] *De unico Mediatore Jesu Christo et iustificatione fidei Confessio Andreae Osiandri*. Regimonte Pr. 1551. Por. W. Möller, P. Tschackert. *Osiander Andreas*. RE XIV 501-509.

[157] A. Jeremias. *Karg Georg*. RE X 70-73; O. Kirn. *Versöhnung*. RE XX 564-566. Literatura na temat sporów o podwójne posłuszeństwo Chrystusa: BS 913, 919 w notach. Melanchton o posłuszeństwie Chrystusa (CR 7, 896-898; 8, 426; 13, 1012).

posłuszeństwo[158]. Za taką uniwersalną interpretację znaczenia posłuszeństwa Chrystusa przemawia zaimek „samo" stawiany przy „posłuszeństwie"[159].

Posłuszeństwo obejmuje całego Chrystusa, w obu naturach, i odnosi się do Ojca oraz do Prawa, które On ustanowił. Chrystus z racji swojej osoby nie był zobowiązany do poddania się męce i śmierci, uczynił to jednak wypełniając wolę Ojca; jako Pan Prawa nie był zobowiązany do jego zachowania, wypełniając je mimo to stał się naszą sprawiedliwością[160].

3. EKSKLUZYWNA INTERPRETACJA DZIEŁA CHRYSTUSA

Kiedy wsłuchujemy się w krytykę, jaką LC kieruje pod adresem średniowiecznego modelu zbawczego pośrednictwa, bez trudu dostrzegamy najgłębszy fundament teologiczny tego stanowiska, zasadę *solus Christus*. Do takiego samego wniosku dochodzi się przy próbie rekonstrukcji pozytywnej doktryny o usprawiedliwiającym *opus Christi*.

Zasada *solus Christus* nie stanowi charakterystycznej cechy teologii reformacji, chociaż często tak właśnie się sądzi. Przyjmowali ją i głosili wielcy teologowie chrześcijańscy, zanim Europa usłyszała z Wittenbergii głos młodego augustianina. Znajdujemy ją u dwóch przedstawicieli teologii średniowiecza: św. Bonawentury i św. Tomasza, mimo że stali u początków dwóch różnych szkół teologicznych. Według Bonawentury Chrystus i tylko On jest Odkupicielem[161]. On jeden mógł zadośćuczynić[162]; tylko On jako Bóg i człowiek mógł zadośćuczynić za grzech pierworodny[163] i za obrazę, która zawiera się w grzechach uczynkowych[164]; w samej tylko śmierci Chrystusa

---

[158] „[...] durch den Glauben und umb solchs Gehorsambs Christi willen (den Christus dem Vater von seiner Geburt an bis in den aller schmählichsten Tod des Kreuzes für uns geleitet hat) für fromb und gerecht gesprochen und gehalten [...]" (SD III. BS 921, 22). „allein in seinem Gehorsamb"; „in sola videlicet obedientia sua" (Ep III. BS 782, 3). Por. Schlink, jw. s. 76.

[159] „in seinem einigen [...] ganzen, vollkummnen Gehorsam"; „in sola sua tota et perfectissima obedientia" (SD III. BS 933, 55); „allein der Gehorsam der Person"; „sola obedientia illius personae" (tamże 934, 58); „um des einigen Gehorsams Christi willen"; „propter solam Christi obedientiam" (SD III. BS 916, 4); „allein umb seines Gehorsams willen"; „tantum propter ipsius obedientiam" (tamże 918, 11). Por. tamże 924, 32.

[160] SD III. BS 918. Inaczej Schlink (jw. s. 76), który wiąże posłuszeństwo Chrystusa tylko z Prawem.

[161] Bonaventura. *Opera omnia* t. 3 s. 413b-414a.

[162] Tamże IV 470a.

[163] Tamże III 426a.

[164] Tamże.

zostaje odpuszczona wszelka wina[165]. Tak samo uczył Tomasz: „sam Chrystus jest doskonałym pośrednikiem Boga i ludzi"[166].

Charakterystyczne dla myśli reformacji, wypowiadającej się w LC, jest zradykalizowanie zasady *solus Christus*. Przejawia się ono w podwójny sposób: Po pierwsze – przez poszerzenie zakresu. Tradycyjna teologiczna wykładnia *solus Christus* – że pominiemy mniej wyważone kaznodziejstwo, zwłaszcza pokutne i odpustowe – obejmowała to, co niekiedy określało się jako odkupienie obiektywne, oraz odkupienie subiektywne rozumiane jako aplikacja odkupienia obiektywnego, co w języku reformacji zwykło się nazywać „przyswojeniem sobie usprawiedliwienia". Jeśli chodzi o odkupienie subiektywne, uwolnienie od winy grzechowej i kary wiecznej zastrzegano wyłącznie Chrystusowi, natomiast w odniesieniu do kar doczesnych za grzechy pozostawiano spory margines „ludzkim zadośćuczynieniom", co w praktyce wypowiadało się m.in. przez pokuty, pielgrzymki, dobre uczynki. Teologia reformacyjna poszerzyła *solus Christus* na całość odkupienia – obiektywnego i subiektywnego wraz z uwolnieniem od doczesnych kar za grzechy. Dla czynu ludzkiego nie pozostawiła najmniejszego marginesu. *Opus hominis* zostało całkowicie eksmitowane ze sprawy usprawiedliwienia i zbawienia.

Po drugie – przez ekskluzywną interpretację. Tomasz z Akwinu, którego można tu przypomnieć jako teologa typowego dla tradycyjnej doktryny zbawczego pośrednictwa, formułując tezę, że „sam Chrystus jest doskonałym pośrednikiem Boga i ludzi", nie wykluczył innych pośredników. *Solus Christus* jest Pośrednikiem, o ile On sam przez swoją mękę i śmierć pojednał z Bogiem rodzaj ludzki, ale to „nic nie przeszkadza, byśmy pod pewnym względem (*secundum quid*) również niektórych innych [ludzi] mogli nazywać pośrednikami między Bogiem a człowiekiem, o ile, mianowicie, współpracują w zjednoczeniu ludzi z Bogiem [...]"[167]. Sposób tej współpracy określił przysłówkami *dispositive* oraz *ministerialiter*. W taki właśnie sposób byli pośrednikami prorocy i kapłani w Starym Testamencie, o ile zapowiadali doskonałe pośrednictwo Chrystusa i byli jego figurami. Kapłani Nowego Testamentu mogą być nazwani pośrednikami Boga i ludzi, o ile są sługami prawdziwego Pośrednika, gdy udzielają w Jego zastępstwie sakramentów[168]. LC natomiast, mówiąc o zbawczym pośrednictwie Chrystusa, powtarza niezmiennie *solus* i nie przewiduje jakichkolwiek ograniczeń, jakichkolwiek *secundum quid*. Nie ma innych pośredników poza Chrystusem. Nawet najmniejsze ustępstwa od tego stanowiska uważa za zdradę Chrystusa. *Opus*

---

[165] Tamże IV 325a.

[166] STh III q. 26 a. 1 corp. Por. komentarz A. Hoffmanna w *Summa theologica*. Bd. 26: *Das Menschensohnes Sein, Mittlerschaft und Mutter*. Graz 1957 s. 525-534.

[167] STh III q. 26 a. 1.

[168] Tamże.

Christi jako *opus alienum* nie dopuszcza jakiejkolwiek współpracy i współistnienia *z opus hominis*[169].

Wszystkie księgi LC są zgodne w ekskluzywnej interpretacji *solus Christus*, chociaż nie wszystkie w identyczny sposób uzasadniają swoje stanowisko. Księgi autorstwa Melanchtona opierają się przede wszystkim na analizie zadośćuczynienia złożonego przez Chrystusa; księgi Lutra wyprowadzają takie zdanie z prawdy, że tylko Chrystus, jako Bóg i człowiek, jest naszym Panem, czyli Zbawicielem; *Formuła zgody* odwołała się do całego posłuszeństwa całego Chrystusa. Niezależnie jednak od punktów wyjścia zgodnie dochodziły do wniosku, że człowiek ze swoim *opus proprium* żadną miarą nie może położyć ręki na *opus Christi*. Konsekwentnie przeciwstawiano się wszelkim próbom przyznania czynowi ludzkiemu jakiejkolwiek wartości w dziedzinie usprawiedliwienia i zbawienia: czy to w ich nabywaniu, czy to w samej aplikacji.

Ekskluzywność interpretacji *propter Christum* przejawia się również w przyznawaniu nazwy „pośrednik" jedynie Chrystusowi. Zarówno Luter, jak i Melanchton znali funkcję proroków w Starym, a kapłanów w Starym i Nowym Testamencie nie gorzej niż Tomasz z Akwinu, nie chcieli jednak nazywać jej funkcją pośredniczenia, nawet z uściśleniami (*dispositive, ministerialiter*), a to dlatego, by nie zaciemnić absolutnej „inności" *opus Christi*. Konkretne przejawy pobożności średniowiecznej i wypowiedzi niektórych teologów, a tym bardziej kaznodziejów, uzasadniały ich ostrożność. Jednym

---

[169] CA nie zawiera formuły „solus Christus", chociaż mówi o Chrystusie „solus positus est mediator et propitiatorium" (CA 20. BS 77, 9); ogranicza się do przeciwstawiania ludzkich uczynków dziełu Chrystusa („propter Christum"). Po raz pierwszy partykułę ekskluzywną w zestawieniu z Chrystusem Pośrednikiem spotykamy w artykule o usprawiedliwieniu ACA. BS 173, 69: „Christus ist unser e i n i g e r [podkreślenie moje – S. N.] Mittler", jednak w oryginale łacińskim jest tylko „Christus sit Mediator" bez „unicus". Melanchton konsekwentnie przeciwstawiał czyny ludzkie (opera, merita, satisfactiones) dziełu Chrystusa i to wystarczająco służyło jego celowi. Ekskluzywność zawierają tylko nieliczne sformułowania: „Tantum enim Christi meritis" (ACA 21. BS 322, 29); „solius Christi merita propitiationem pro nobis esse" (tamże 323, 31); „futurum sacrificium unius Christi" (ACA 24. BS 365, 54); „Unicum sacrificium Christi" (tamże 366, 56); „soli sacrificio Christi" (ACA 27. BS 376, 92). Nie ma „solus Christus" ani w AS, ani w T, ani w KK, ani w GK. Dopiero LC wprowadza ten zwrot z wyraźnym zamiarem interpretowania go w sensie ekskluzywnym (por. Ep III. BS 784, 10). „Solus Christus" (Ep III. BS 781, 10; Ep V. BS 791, 7; 792, 9); „Solus Christus" (SD I. BS 849, 14; III. BS 924, 30; 933, 55; 935, 58; 959, 22). Ważniejsze sformułowania synonimiczne: „allein auf den einigen Verdienst Christi" (Ep XII. BS 822, 5); „unseren 'einigen' Heiland und Seligmacher Jesu Christo" (SD II. BS 891, 50); „umb des einigen Verdiensts des Mittlers Christi willen" (SD III. BS 924, 30); „allein umb Christus Gehorsam und Vordiensts willen" (tamże 933, 54); „durch des einigen Mittlers Christi Gehorsam" (tamże 918, 12); „umb des einigen Mittlers Christi willen" (tamże 922, 23); „allein auf Christus Verdienst" (SD XI. BS 1084, 75); „allein durch den einigen Verdienst Christi" (tamże 1091, 96); „allein auf dem einigen Gehorsamb und Vordienst Christi" (SD XII. BS 1094, 10).

ze sposobów podkreślania wyłączności pośrednictwa Chrystusa jest często stosowanie takich wyrażeń, jak: „bez uczynków", „bez Prawa", „bez zasługi", „darmo", „tylko", „nie inaczej, jak tylko", „sam", w różnych przypadkach w połączeniu z imieniem „Chrystus", „Pośrednik", „Pojednawca" itd. Teologowie średniowiecza, mówiąc o jedynym Pośredniku, dodawali zwykle, że nie należy tego rozumieć w sensie wykluczającym jakieś pośrednictwo innych, oczywiście nie kolidujące z pośrednictwem Chrystusa. KZ przyjęła zwyczaj przeciwny: po wzmiance o jedynej zasłudze Chrystusa, o jego zadośćuczynieniu czy darze, po zwrotach *propter Christum* czy „dzięki Pośrednikowi", z zasady dołącza wyjaśnienie, że chodzi o coś, co przynależy tylko i wyłącznie Chrystusowi[170].

Erdmann Schott, komentując *solus Christus* w KZ, wyjaśnił reformacyjny sens tej zasady, zestawiając go z eksplikacją katolicką zaczerpniętą od J. Cochlaeusa, jednego z czołowych teologów rzymskich, polemizujących z reformacją. *Solus Christus* – zdaniem Cochlaeusa – znaczy, że Chrystus jest fundamentem i główną przyczyną wszelkiej łaski, zasługi i dobra, przez które dostępujemy usprawiedliwienia, jednak nie dotykają nas one bezpośrednio. Istnieje cała instytucja środków, poprzez które docierają one do grzesznika. Chrystus jest zatem tylko podstawą czy źródłem uzdalniającym ową instytucję do odpuszczania grzechów. Nie Chrystus sam, ale On i pośrednicząca w zbawianiu instytucja ratują człowieka[171]. Z reformacyjnego punktu widzenia taki chrystocentryzm jest w rzeczywistości zanegowaniem Chrystusa (tak rozumie Schott *Księgę zgody*), tym bardziej niebezpiecznym, że podaje się je jako Jego wyznanie, a pośrednicząco-zbawczy charakter instytucji kościelnych tłumaczy chrystologicznie, mianowicie, że w kulcie, hierarchii, w inicjatywach usiłujących pochwycić świętość jest obecny Chrystus, a sam Kościół jest przedłużeniem wcielenia. Chrystus Zbawiciel stał się wielkością dnia wczorajszego; obecnie możemy spotkać jedynie Chrystusa eklezjalnego, czyli ludzi reprezentujących Chrystusa w kulcie i urzędzie, tj. w jakichś ludzkich pośrednikach[172].

KZ protestuje przeciwko umieszczaniu Chrystusa w przeszłości i przypomina, że jest On nadal jedynym Pośrednikiem. Nie tylko wczoraj, ale dziś i jutro. Żaden Kościół w żaden sposób nie potrzebuje uzupełniać jego pośrednictwa. Kościół nie jest po to, by swoimi rozstrzygnięciami i własną wolą otwierać ludziom zbawienie, ale po to, by im mówić, że w samym Chrystusie mają przystęp do Boga[173].

---

[170] Por. wyjaśnienie partykuł ekskluzywnych w SD III. BS 926 n., 36-39.

[171] *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit* s. 37. Schott powołuje się na dzieło Cochlaeusa w *Corpus Catholicorum* 18, 8 n.

[172] Schott powołuje się na ACA 4. BS 176, 81.

[173] Schott, jw. s. 37-39. Autor w następujący sposób charakteryzuje różnicę poglądu na Kościół w LC i teologii, przeciwko której zwróciła się reformacja: – według LC Kościół stawia

Odrzucony przez LC model pośrednictwa wiązał się dość zasadniczo z rozróżnieniem: odkupienie obiektywne, odkupienie subiektywne. Jeśli pierwsze należało całkowicie do Chrystusa, w drugim widziano miejsce na współpracę człowieka. Tymczasem schemat ten, chociaż nieobcy *Księdze zgody*, raczej nie odpowiada jej podstawowej myśli o pośrednictwie Chrystusa. Wprawdzie nie zapomina się w niej o tym, że Chrystus raz cierpiał, raz umarł, raz zmartwychwstał, i że więcej nie umiera, jednak podkreśla się, że krzyż Chrystusa wciąż stoi przeciwko gniewowi Bożemu, który nie przestał istnieć w Bogu. *Opus Christi* nie ugasiło go, ale stanęło między nim a nami i wciąż na nowo musi nas bronić, ponieważ nawet usprawiedliwiony jest grzesznikiem. Dlatego właśnie Chrystus *semper est Mediator*. W tej funkcji nikt Go nie zastąpi, nikt nie potrafi Mu pomóc, nikt nie może z Nim współpracować[174]. *Partim – partim* rozumiane w sensie *cooperatio* jest wykluczone[175].

Ekskluzywnego zinterpretowania zasady *solus Christus* domaga się chwała Chrystusa. Tę rację podaje KZ jako bardzo zasadniczą. Ona leży u samych fundamentów teologicznego stanowiska przeciwnego zwracaniu się do świętych[176], jak też przeciwnego tezie o zbawczej wartości dobrych uczynków[177].

Nie o drobiazgi wiedziemy tu spory z naszymi przeciwnikami – napisał Melanchton w *Apologii* – Nie spieramy się o nieprzydatne subtelności, kiedy ganimy tych, którzy uczą, że życie wieczne można wysłużyć uczynkami z pominięciem wiary, która chwyta Pośrednika Chrystusa. O tej bowiem wierze, która jest przekonana, że Ojciec jest dla nas łaskawy ze względu na Chrystusa, nie ma u scholastyków ani jednej sylaby. Wszędzie wypowiadają przekonanie, że jesteśmy mili [Bogu] i sprawiedliwi dzięki naszym uczynkom [...]"[178]. „Spieramy się o wielką sprawę, o honor Chrystusa"[179].

---

człowieka przed Bogiem; według rzymskiego katolicyzmu człowiek stoi przed Kościołem, by za jego pośrednictwem spotkać się z Bogiem (por. s. 37). Niemożliwość jakiegokolwiek pośrednictwa ze strony człowieka, Pinomaa, który analizuje myśl M. Lutra, dostrzega w tym, że człowiek – według ojca reformacji – pozostaje całkowicie biernym przedmiotem. Dwóch tylko działa: Bóg i szatan; człowiek stanowi pole walki, jaką toczą ci dwaj wielcy rywale (Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 80).

[174] Por. Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 80-89.

[175] „Neque hoc dicit [Jacobus], quod partim Christus sit propitiator, partim opera nostra sint propitiatio" (ACA 4. BS 209, 251). Ep odrzuciło tezę, że dostępujemy usprawiedliwienia i zbawienia częściowo przez zaliczenie nam sprawiedliwości Chrystusa, częściowo przez miłość, cnoty wlane i uczynki, czyli przez zapoczątkowane nowe posłuszeństwo: „zum Teil [łac. „partim"] durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, zum Teil [„partim"] aber durch den angefangen neuen Gehorsam" (Ep III. BS 786, 21).

[176] Por. ACA 21. BS 319, 14; 319, 15; 321, 23; 322 n., 25; 322, 27 n.; 323, 31; 323, 34; ACA 27. BS 392, 53; GK I, 1. BS 562, 12.

[177] Por. ACA 4. BS 174, 70; 191, 157; 199, 204; 221, 316; 232, 392 itd.

[178] ACA 4. BS 231, 378.

[179] Tamże 191, 156.

Luter również wskazywał na chwałę Chrystusa jako na rację ostateczną „pierwszego i głównego artykułu” o usprawiedliwieniu tylko przez Chrystusa. Pisał, że choćby niebo i wszystko inne upadło, nie wolno od niego odstąpić, ponieważ nie ma innego imienia danego ludziom, w którym moglibyśmy otrzymać zbawienie, tylko imię Jezusa Chrystusa[180].

C. PER FIDEM

Nawet tak zdecydowany przeciwnik teologii reformacyjnej jak J. Cochlaeus przyznał, że sformułowanie *gratis* [...] *propter Christum per fidem* nie jest heretyckie, owszem, trzeba je uznać za pobożne, godne przyjęcia i aprobaty. Zauważył jednak coś, co streściło przyczyny reakcji katolickiej: reformatorzy błędnie wyjaśniali wiarę, a to powoduje, że zasadnicza formuła ich nauki o usprawiedliwieniu burzy poprawną doktrynę[181].

Katoliccy polemiści odczytali naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę z CA 4 w świetle pism Lutra i Melanchtona. Zarzucili im, że wypaczyli sens Rz 3, 22, tłumacząc διὰ πίστεως – „przez samą wiarę” zamiast „przez wiarę”, i że przewartościowali wiarę, przypisując jej usprawiedliwienie, podczas gdy 1 Kor 13 ponad wiarę stawia miłość, a tradycja chrześcijańska wiąże usprawiedliwienie nie z samą wiarą, ale również z miłością i łaską, albo inaczej – z wiarą, która działa przez miłość[182]. Wielka polemika katolicko-protestancka stała się historycznym sporem o właściwe pojęcie wiary. Czego uczy o wierze LC?

1. POJĘCIE WIARY USPRAWIEDLIWIAJĄCEJ

Wiara, która usprawiedliwia (o takiej tylko chce mówić KZ), nie zamyka się w sferze czysto intelektualnej; nie jest po prostu znajomością historii Jezusa[183] czy nieangażującą człowieka wiedzą o Nim[184]. Jest czymś bardzo egzystencjalnym, co obejmuje całego człowieka i wiąże go z Chrystusem[185].

---

[180] Dz 4, 12. AS I, 1. BS 415 n., 5.

[181] Tekst cyt. w CR 27, 95.

[182] Tamże 96 n.

[183] „non est tantum notitia hitoriae” (ACA 4. BS 169, 48).

[184] „non est otiosa notitia” (tamże 180, 99); „Neque vero haec fides est otiosa notitia [...]” (tamże 183, 115); „fidem illam iustificantem non esse nudam notitiam historiae de Christo [...]” (Ep III. BS 783, 6); „non enim loquimur de otiosa notitia, qualis est etiam in diabolis [...]” (ACA 4. BS 209, 249); „[...] fides non tantum notitia in intellectu [...]” (tamże 219, 304).

[185] LC chętnie mówi o „wierze w Chrystusa”, np. ACA 4. BS 211, 257; 218, 291; 255, 16; 264, 64; 283, 146; ACA 24. BS 356, 26; 367, 60; ACA 27. BS 380, 11; Ep 11. BS 819, 11; SD V. BS 958, 19.

Z Chrystusem nie może związać wiara martwa, nie połączona z miłością, dlatego – zdaniem KZ – scholastyczne pojęcie wiary martwej, która może istnieć nawet w upadłych aniołach, nie zasługuje na miano wiary, przeciwnie, jest jej karykaturą i zaprzeczeniem. Wiara to rzeczywistość bogata, obejmująca to, co teologia tradycyjna nazwała wiarą, nadzieją i miłością. Dlatego można np. zamiennie posługiwać się nazwą *fides* i *fiducia*[186]. Takie stanowisko znaczy odejście od schematów teologii szkolnej, która wyraźnie odróżniała nadzieję od wiary, przypisując pierwszej oczekiwanie obiecanego dobra. KZ świadomie porzuciła podział cnót boskich, uważając go za produkt próżnej spekulacji. Przytoczyła przeciwko niemu określnie wiary z Hbr 11, 1 jako poręką dóbr, których się spodziewamy, oraz, częściowo przynajmniej, wspólny przedmiot obu tych cnót: przedmiotem nadziei są dobra przyszłe, przedmiotem wiary – rzeczy przyszłe i teraźniejsze, albo inaczej – obecne odpuszczenie grzechów przyrzeczone w obietnicy[187]. Nie sposób wierzyć w Chrystusa nie ufając, że ze względu na Niego dostępujemy usprawiedliwienia. „Wierzyć" znaczy uznać w Chrystusie naszego Odkupiciela i zaufać Mu (*auf ihn vertrauen; ipsique confidimus*)[188]. „Wiara", „nadzieja" i „zaufanie" są synonimami, których można używać zamiennie[189].

Związek wiary z miłością stał się przedmiotem ostrych sporów. Polemiści katoliccy zrozumieli *per fidem* z CA zgodnie z pismami Lutra jako *sola fide* i odrzucili tę naukę jako sprzeczną z wyraźnym tekstem 1 Kor 13 o prymacie miłości[190]. W ostatecznej, zatwierdzonej przez cesarza wersji *Konfutacji* po-

---

[186] Por.: „fiducia promissae misericordiae" (ACA 4. BS 176, 79); „fiducia misericordiae Christi" (tamże 176, 80); „fide apprehendimus promissam in eo misericordiam" (tamże 177, 82).

[187] ACA 4. BS 220, 312.

[188] ACA 4. BS 219, 304; Ep III. BS 783, 6.

[189] „Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machen beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederumb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht" (GK I. BS 560, 2 n.). Zestawy synonimów: „trauet und trotzet", „spei et fiduciae" (tamże 561, 10); „Glauben und Zuversicht", „fidem atque fiduciam" (tamże 560, 4); „fiducia pontificis Christi" (ACA 4. BS 177, 82); „fiducia promissionis divinae" (tamże 225, 337); „fiducia promissionis divinae" (tamże 226, 339); „fides ibi requiratur, quae promissionem misericordiae accipit" (tamże 177, 55); podobnie o wierze (tamże 170, 53).

[190] „Nam soli fidei tribuunt quod est caritati proprium et gratie dei [...] Et Luther ausus est falsare et addere ad Ro. 3 hanc dictionem solam, que nec in grecis nec in latinis exemplaribus invenitur. Quod enim fides sola non iustificet expresse testatur Paulus 1. Cor. 13: Si omnem fidem habuero ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nichil sum. His apostolus, docto gentium, contundit omnia dicta adversariorum, quia fides sola non iustificat. Impie ergo dixit et electionis vas Paulum conculcavit Melanchthon scribens quomodo caritas non iustificat, sed fides, que caritati prefertur. Impia est hec propositio nedum quod negat charitatem iustificare, sed etiam in hoc fidem prefert charitati, cum sanctus Paulus dicat: Fides, spes, charitas, tria hec, maior autem horum charitas [...] Et Paulus ad Gal. 5 dicentem: Fides que per dilectionem operatur, ipse [Luther] invertit: Dilectio que per fidem operatur" (*Confutatio Confessionis Augustanae* [pierwsza wersja]. W: Ficker, jw. 19 n.).

lemiści katoliccy napisali, że usprawiedliwienie nie należy do wiary, ale do łaski i miłości[191]. W odpowiedzi Melanchton postawił tezę, że całkowite oddzielenie wiary od miłości jest niemożliwe. Jeśli grzesznik wierzy, że przez Chrystusa mamy przystęp do Ojca, wówczas otrzymuje odpuszczenie grzechów, a to znaczy, że posiada miłość Bożą: „jest rzeczą niemożliwą oderwać od wiary miłość Boga, chociażby ona była bardzo niewielka"[192]. Nie można też usprawiedliwienia przypisywać raczej miłości niż wierze, gdyż uzależniałoby się je od *opus proprium*, a więc pozbawiałoby się grzesznika pocieszającej pewności usprawiedliwienia[193].

Wiara zachowuje pierwszeństwo genetyczne. Pojawia się już w pokucie, czyli przeżywaniu udręk sumienia uświadamiającego sobie gniew Boży i poszukującego uwolnienia od grzechu. Miłość następuje po tej wierze[194]. Tam, gdzie całkowicie brak miłości, gdzie ludzie żyją „według ciała" i mają upodobanie w swoich pożądliwościach, nie ma wiary; nie może ona bowiem współistnieć z grzechem śmiertelnym[195].

W polemice na temat funkcji wiary w dziele usprawiedliwienia posługiwano się dwoma językami. Zarówno teologowie reformacji, jak i ci, którzy ich osądzali, posługiwali się nazwą „wiara", przyznając jej różne konotacje. Melanchton zwrócił na to uwagę bardzo wcześnie: „Kiedy przeciwnicy rozmawiają o wierze i mówią, że poprzedza pokutę, nie myślą o wierze, która usprawiedliwia, ale o tej, która – w ogólności – wierzy, iż Bóg istnieje, że nakłada kary na bezbożnych itd. My natomiast oprócz tego żądamy, by każdy wierzył, iż jemu zostają odpuszczone grzechy"[196].

Przedmiot wiary usprawiedliwiającej określa się w różny sposób: Chrystus Pośrednik[197], Chrystus, który dokonuje przebłagania[198] oraz zbawcze dzieło, które w KZ otrzymuje różne nazwy[199].

LC przyjęła rozróżnienie: „wiara w ogólności" (*fides in genere*) i „wiara specjalna" (*fides specialis*). Jeśli człowiek przyjmuje, że Bóg ze względu na Chrystusa odpuszcza grzechy, mamy przykład wiary w ogólności; jeśli natomiast ktoś wierzy, że j e m u Bóg odpuszcza grzechy ze względu na Chrystusa, mamy do czynienia z wiarą specjalną[200]. O tę właśnie wiarę specjalną chodzi w formułach *per fidem, fide* czy *sola fide*.

---

[191] „Proinde non admittitur, quod tam saepe fidei tribuunt iustificationem, cum id pertineat ad gratiam et caritatem" (*Confutatio Confessionis Augustanae* VI. CR 27, 100).

[192] ACA 4. BS 188, 141.

[193] Tamże 182 n., 109-116.

[194] „praecedere fidem, sequi dilectionem" (ACA 4. BS 188, 141).

[195] Tamże 188, 143 n.; SD IV. BS 948, 33.

[196] ACA 12. BS 263, 60.

[197] ACA 4. BS 173, 69; 214, 217; 264, 64; 219, 176.

[198] ACA 4. BS 204, 231; 208, 245; 220, 308; 228, 359.

[199] ACA 4. BS 219, 305; SD III. BS 918, 13; 919, 15 n.; 927, 38 i in.

[200] „Adversarii cum de fide loquuntur et dicunt praecedere poenitentiam, intelligunt fidem, non hanc, quae iustificat, sed quae in genere credit Deum esse, poenas propositas esse

2. WIARA JAKO UCHWYCENIE CHRYSTUSA (USUS CHRISTI)

Jak lekarstwo nie uleczy chorego, jeśli ten go nie zażyje, tak sprawiedliwość Chrystusa nie pomoże grzesznikowi, jeśli jej nie uchwyci, by sobie przyswoić. Usprawiedliwiające *opus Christi* może nigdy nie dotknąć grzesznika, mimo że jest dla wszystkich bez wyjątku[201]. Człowiek winien sięgnąć po nie jako po czyn obcy i obcą sprawiedliwość, uchwycić i uczynić sprawiedliwością własną (*iustitia nostra*)[202]. Chrystusa, naszego Pośrednika, trzeba użyć (*uti mediatore*), by stał się naszą sprawiedliwością. Chrystus wypełnił Prawo, zadośćuczynił, złożył ofiarę, przez co stał się sprawiedliwością dla niesprawiedliwych, ale Jego sprawiedliwość stoi przed nimi jako szansa, którą trzeba wykorzystać. LC nie waha się mówić o potrzebie użycia Chrystusa[203].

Użytek z Chrystusa czyni ten, kto Go chwyta. Chwytać czy uchwycić można samego Chrystusa lub jego usprawiedliwiające dzieło; trzeba uchwycić miłosierdzie[204], obietnicę[205], absolucję[206], łaskę[207], zasługę Chrystusa[208],

---

impiis etc. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De fide hac speciali litigamus; et opponimus eam opinioni, quae iubet confidere non in promissione Christi, sed in opere operato contritionis, confessionis et satisfactionum etc." (ACA 12. BS 263, 60). Podobnie ACA 13. BS 295, 21.

[201] KZ stanowczo odrzuca przeznaczenie do grzechu i potępienia. Ep 11. BS 816-822; SD 11. BS 1063, 1091.

[202] „Iustificare vero hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, aliena iustitia communicatur nobis per fidem. Itaque cum hoc loco iustitia nostra sit imputatio alienae iustitiae [...]" (ACA 4. BS 219, 305 n.). Por. tamże 176, 80. Luter podkreślał, że Chrystus, który zbawia, jest „Chrystusem dla mnie" – Christus pro me. Szkoła Ritschla interpretowała owo „pro me" racjonalistycznie. H. J. Iwand i W. Kreck postulują bardziej egzystencjalne i chrystologiczne rozumienie tych słów: „Wszystkie sformułowania chrystologiczne są sformułowaniami z „pro me" i odwrotnie, zdania z „pro me" musi się w teologii interpretować chrystologicznie". (W. Kreck. *Das reformatorische „pro me" und die existentiale Interpretation*. Reformation 1517-1567 163).

[203] „uti mediatore" (ACA 4. BS 176, 81); „uti Christo" (tamże 218, 290); „uti Christo mediatore et propitiatore" (tamże 220, 313); „uti mediatore ac propitiatore Christo" (ACA 12. BS 259, 43); „non utimur eo mediatore" (ACA 4. BS 173, 69). Użyć Chrystusa Pośrednika można poprzez uchwycenie go wiarą. „Christus autem non apprehenditur tanquam mediator nisi fide" (ACA 4. BS 176, 80); „apprehendimus propitiatorem Christum" (tamże 202, 222); „fide apprehenditur mediator Christus" (tamże 214, 270); „fide, quae apprehendit mediatorem Christum" (tamże 231, 378). Podobnie: tamże 203, 227, 204, 231; 208, 245; 219, 176; 220, 308; 228, 359; ACA 12. BS 264, 64; Ep III. BS 782 n., 5. Ten sposób mówienia nie jest obcy Lutrowi; por. np.: „Neque enim fides tanquam opus iustificat, sed ideo iustificat, quia apprehendit misericordiam in Christo exhibitam" (WA 42, 192).

[204] ACA 4. BS 178, 86; 182, 106.

[205] Tamże 177, 84; 178, 84; 183, 112; 232, 381.

[206] ACA 12. BS 264, 61.

[207] SD III. BS 927, 38; 928, 41; 929, 43; ACA 4. BS 232, 381.

[208] SD III. BS 918, 13; 927, 38; 928, 43; 929, 43.

dobra przyrzeczone przez Ewangelię[209], sprawiedliwość Chrystusa[210], pojednanie[211], błogosławieństwo[212], sprawiedliwość i zbawienie[213], posłuszeństwo Chrystusa[214], imię Chrystusa[215], usprawiedliwienie[216], obietnicę łaski i sprawiedliwości[217], obietnicę o Chrystusie[218], odpuszczenie grzechów[219], miłosierdzie, pojednanie i miłość[220], łaskę i pokój[221], obcą sprawiedliwość[222].

Uchwycenie Chrystusa i jego usprawiedliwienia dokonuje się przez wiarę. Pełni ona funkcję narzędzia czy instrumentu, za pomocą których grzesznik może uczynić Chrystusa swoim[223]. Poza wiarą nie ma innego sposobu uchwycenia Chrystusa. Chrześcijanin musi ją uznać za narzędzie jedyne i konieczne, którego nic zastąpić nie może[224]. W KZ rzadko pojawia się

---

209 Tamże 917, 10.

210 Tamże 919, 15 n.

211 ACA 4. BS 183, 112; SD III. BS 924, 30.

212 SD III. BS 928, 41.

213 SD IV. BS 948, 34; 949, 35.

214 SD III. BS 919, 15 n.

215 ACA 4. BS 177, 83.

216 CA 6. BS 60, 2.

217 ACA 4. BS 232, 383.

218 Tamże 203, 227; 208, 247.

219 CA 6. BS 60, 2; 177, 84; 178, 85; 183, 112; ACA 12. BS 268, 80; 269, 84 n.; ACA 27. BS 381, 13; SD III. BS 924, 30.

220 ACA 7. BS 232, 381.

221 ACA 4. BS 201, 216.

222 ACA 4. BS 219, 305.

223 „De fide, qua apprehendimus propitiatorem Christum" (ACA 4. BS 208, 245); „fide apprehenditur mediator Christus" (tamże 214, 270); „Wir glauben, lehren und bekennen, dass allein der Glaube das Mittel und der Werkzeug sei, damit wir Christum und also in Christo solche, „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", ergeifen [...]" (Ep III. BS 782 n., 5). Por. nadto: CA 6. BS 60, 2; ACA 4. BS 174, 72; 176, 81; 177, 82 n.; 178, 84; 180, 93; 182, 106; 186, 132 n.; 193, 163; 200, 211; 201, 214; 211, 257; 214, 272; 214, 274; 219, 307; 221, 316; 228, 362; 230, 374 n.; 231, 378; 232, 383; ACA 27. BS 381, 13; EP II. BS 781, 19; Ep III. BS 784, 11; Ep IV. BS 789, 15; Ep VII. BS 800, 20; SD III. BS 919, 16; 920, 20; 927; 38; 929, 43; SD IV. BS 948, 33.

224 „Welche Güter uns in der Verheissung des heiligen Evangelii durch den Heiligen Geist fürgetragen werden, und ist allein der Glaube das einige Mittel, dadurch wir sie ergreifen, annehmen und uns applizieren und zueignen, welcher ist ein Gabe Gottes dadurch wir Christum unsern Erlöser im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen [...]" (SD III. BS 917 n., 10 n.). „Es ist auch weder „Reu" oder Liebe oder andere Tugend, sondern allein der Glaub das einige Mittel und Werkzeug, damit und dadurch wir Gottes Gnade, das Verdienst Christi und Vergebung der Sünden, so uns in der Verheissung des Evangelii fürgetragen werden, empfangen und annehmen können" – „Et quidem neque contritio neque dilectio neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum (quae bona nobis in promissione evangelii offeruntur) apprehendere et accipere possumus" (SD III. BS 924, 31). „[...] der Glaube machet gerecht allein darumb und daher, weil er Gottes Gnade und das Verdienst Christi in der Verheissung des Evangelii als ein Mittel und Werkzeug ergreift und annimbt" – „Fides enim tantum

formuła *solus Deus*[225]; *solus Christus* przyjmuje i powtarza dopiero FZ[226], zamiast *sola gratia* używa się często wyrażeń synonimicznych[227], natomiast *sola fide* powtarza się bardzo często i należy do kluczowych terminów LC[228].

Ekskluzywny zaimek *sola* Melanchton w ACA przeciwstawił opinii, że wiara stanowi jedynie początek usprawiedliwienia, przygotowanie do niego czy swego rodzaju warunek umożliwiający dalsze zdobywanie usprawiedliwienia przez dobre uczynki. „Usprawiedliwić" znaczy „uczynić sprawiedliwym niesprawiedliwego" i tego właśnie dokonuje sama wiara. Nie wyklucza ona słowa i sakramentu, ale wyklucza wszelką ludzką zasługę. *Sola fide* znaczy „nie przez miłość" i „nie przez uczynki"[229].

Instrumentalno-zbawczą skuteczność wiary podkreśla nazywanie wiary po prostu sprawiedliwością, jak gdyby między nimi zachodził stosunek tożsamości[230].

Sola przy *fide* wyklucza jakąkolwiek wartość usprawiedliwiającą czynów ludzkich, nie odrzuca jednak potrzeby czynienia dobrze. Owszem, przypomina konieczność zachowania przykazań Bożych i nakazów Ewangelii. Czyni to tak energicznie, że zdaje się przekreślać zasadniczą tezę reformacji o usprawiedliwieniu przez samą wiarę. Twierdzenie o usprawiedliwieniu i zbawieniu *sola fide* – przypomniała SD – wyklucza wprawdzie dobre uczynki,

---

eam ob causam iustificat et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione evangelii (tanquam medium et instrumentum) apprehendit et amplectitur" (SD III. BS 929, 43).

[225] SD II. BS 909, 89. Por. F. Wulf. *Gott allein. Zur Deutung eines christlichen Grundwortes*. GuL 44:1971 s. 161-169.

[226] Por. rozdz. II pkt 2 niniejszej rozprawy.

[227] „aus lauter Gnade"; „ex mera gratia" (GK III. BS 685, 96); „sola gratia" (Ep II. BS 778, 6); „allein durch sein göttliche Kraft und Wirkung" (Ep II. BS 780, 18); „aus lauterer Gnade", „mera gratia" (Ep XI. BS 820, 13); „allein durch des Heiligen Geists Wirkung", „ex sola spiritus sancti operatione" (SD II. BS 904, 79).

[228] Przykładowo podaję szereg miejsc z „sola fide" wraz z synonimami: „sola fide ex iniusto iustum efficiat" (ACA 4. BS 174, 72); „sola fide in Christum" (tamże 175, 77); „sola fide iustificamur" (tamże 75, 78); „Igitur non potest accipi [remissio peccatorum] nisi sola fide" (tamże 177, 84); „tantum fide accipiamus remissionem propter Christum" (tamże 178, 85); „non iustificari hominem [...], nisi per fidem Jesu Christi" (tamże 179, 87); „accipimus remissionem peccatorum [...] propter Christum sola fide" (tamże 189, 147); „sola fide vincantur terrores peccati" (tamże 201, 214); „iustificatio [...] sola fide semper coram Deo accipitur" (tamże 201, 217); „Nam fides tantum apprehendit propitiatorem Christum" (tamże 204, 231); „fides proprium et unicum illud medium sit quo iustitia et salus non modo apprehenditur, verum etiam a Deo conservantur" (SD IV. BS 949, 35). Por. także: CA 20. BS 76, 9; 80, 28; ACA 4. BS 186, 133; 208, 247; 214, 272; 232, 381; ACA 12. BS 264, 63; Ep III. BS 782, 5; Ep VII. BS 802, 38; SD III. BS 923, 29; 924, 30 n.; 926, 36; 927, 38 n.; 928, 42; 929, 43; SD IV. BS 938, 2.

[229] ACA 4. BS 174 n.

[230] „Iustitia autem est fides in corde" (ACA 4. BS 212, 263); „Sed quia iustitia Christi donatur nobis per fidem, ideo fides est iustitia in nobis imputative [...]" (tamże 219, 307); „Fides recte est iustitia" (tamże 219, 308).

ale dlatego, by nie umieszczać ich w samym dziele usprawiedliwienia. Nie znaczy to jednak, by prawdziwa wiara mogła istnieć bez dobrych uczynków, towarzyszą jej bowiem z konieczności jako jej owoce[231].

SD sprzeciwiając się poglądom, że dobre uczynki są nie tylko niepotrzebne, ale nawet szkodliwe dla usprawiedliwienia, nie wahała się obok tezy „przez samą wiarę" postawić drugiej tezy „jednak nigdy przez samą wiarę": *sola fides est, quae apprehendit benedictonem sine operibus, et tamen nunquam est sola*[232]. W tym kontekście rozumiemy nowy sens starych terminów: „wiara żywa" (lub „wiara prawdziwa") i „wiara martwa"; pierwsza owocuje dobrymi uczynkami, druga ich nie posiada, co znaczy, że nie zasługuje na miano wiary chwytającej Chrystusa[233].

Wiara jest czymś żywym, skutecznym, mocnym; niemożliwe jest, by nie inspirowała do czynienia dobrze; „ciągle jest zajęta działaniem"[234]. Jeśli ktoś nie czyni dobrze, można z pewnością twierdzić, że nie posiada prawdziwej wiary. „Gdzie jest wiara, tam są dobre uczynki"[235].

Fides specialis, która włącza grzesznika w usprawiedliwiający czyn Chrystusa, posiada tak wielką wartość w oczach Boga, że słusznie należy ją uznać za kult[236]. Pewnego rodzaju kultem jest sprawiedliwość oparta na dobrych uczynkach (*iustitia legis*). Jest to jednak kult fałszywy, w którym człowiek usiłuje Bogu zaofiarować coś własnego; tymczasem wiara usprawiedliwiająca jako wiara człowieka ufającego, że Bóg obdarzy go swoim miłosierdziem ze względu na Chrystusa, jest pięknym kultem, w którym przyjmuje się dobra zaofiarowywane przez Boga[237].

Mimo że wiara usprawiedliwiająca posiada tak zasadniczą wartość, człowiek nie może się nią chlubić jako czynem własnym, który *per se* zasługuje

---

[231] „[...] wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiliget, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werk folgen. Et haec non ita divelluntur quasi vera fides aliquando et aliquamdiu stare possit cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum antecedentium et consequentium ita distribuuntur; manet enim quod Lutherus recte dicit: Bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter fides et opera, sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola" (SD III. BS 928, 41).

[232] Tamże.

[233] Por. ACA 4. BS 208, 246; Ep VII. BS 800, 19; SD III. BS 926, 36; SD IV. BS 941, 9.

[234] SD IV. BS 941, 10 n.

[235] Tamże 941, 11. KZ wielokrotnie stwierdza potrzebę dobrych uczynków: CA 12. BS 67, 6; CA 20. BS 75, 1; 80, 27; 81, 35; CA 26. BS 105 n., 30-34; ACA 4. BS 164, 22; 187, 136; 196, 184; 197, 189; 200, 208-211; 203, 224; 209, 252; 214, 268 n.; ACA 20. BS 316, 14; ACA 23. BS 343, 49; ACA 27. BS 384, 21 n.; AS III, XIII. BS 461, 4; KK. BS 510, 22; GK I, 4. BS 599, 150; Ep XI. BS 820, 14; SD III. BS 923, 27; SD VI. BS 969, 23; SD XI. BS 1084, 73. Szczególnie dużo materiału: SD IV. BS 936-950.

[236] Melanchton za Rz 9, 4 używa greckiej nazwy (ACA 4. BS 170, 49).

[237] ACA 4. BS 170, 49; 190 n., 154; 203, 228; 220, 310.

na usprawiedliwienie[238], jest bowiem dziełem Ducha Świętego[239] i darem Bożym[240].

Przeprowadzone dotąd analizy KZ ujawniły jej głębokie przekonanie o zasadniczej rozbieżności między tradycyjną, a raczej średniowieczną, i reformacyjną doktryną o zbawczym pośrednictwie. Studia nad średniowieczem i okresem reformacji wykazały, że na ostrość tego przeciwstawienia oddziałało utożsamianie przez teologów ewangelickich myśli średniowiecza w tym przedmiocie z jednym jej nurtem o zabarwieniu wyraźnie pelagiańskim. Jesteśmy też świadomi, że obie polemizujące ze sobą strony wyostrzały znacznie rozbieżności. Gdybyśmy jednak zakończyli lekturę KZ w tym punkcie, do którego doszliśmy, to mimo poczynionych zastrzeżeń, mimo uwzględnienia koniecznych poprawek trzeba by pozostać przy starej tezie o przepaści nie od przebycia między luteranizmem a katolicyzmem w kwestii pośrednictwa, przepaści wprawdzie zmniejszonej, ale wciąż przepaści i wciąż nie do przebycia. Na szczęście reformacja na temat zbawczego pośrednictwa powiedziała coś więcej, coś bardzo interesującego, co może rzucić dodatkowe światła na trudny problem *solus Christus*. Chodzi o miejsca, w których LC określa funkcje spełniane w usprawiedliwieniu przez słowo Boże, sakramenty, absolucję i urząd kościelny. Nie odkładajmy jeszcze KZ.

---

[238] „[...] fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur, videlicet non, quia sit opus per sese dignum [...]" (ACA 4. BS 178, 86). „Dann der Glaube macht gerecht nicht darumb und daher, das er so ein gut Werk und schöne Tugend, sondern weil er in der Verheissung des heiligen Evangelii der Verdienst Christi ergreift und annimbt" (SD III. BS 918, 13).

[239] „[...] den Glauben aber kann keine menschliche Klugkeit begreifet und muss allein vom heiligen Geist gelehret werden" (GK II, 3. BS 661, 67). „Dann so der Mensch durch den Glauben (wölchen allein der Heilig Geist wirket) [...]" (SD III. BS 920 n., 20).

[240] „Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est [...]" (ACA 4. BS 180, 93). „Dann, wie D. Luther schreibt in der Vorrede über die Epistel S. Pauli an die Römer: So ist der Glaub ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt [...]" (SD III. BS 941, 10).

Rozdział III

ZBAWCZE POŚREDNICTWO SŁOWA

Nie jest to rozdział prezentujący w miarę pełną doktrynę o słowie Bożym, lecz wydobywający te elementy, które naświetlają reformacyjną myśl o zbawczym pośrednictwie. Wszystko to, co dotyczy roli słowa w drodze grzesznika do łaski i spotkania z Chrystusem, co wskazuje na instrumentalny charakter słowa w procesie usprawiedliwienia, stanie się przedmiotem pilnego zainteresowania. Jeśli na samym początku wiele miejsca zajmuje ustalanie znaczeń „słowa" w KZ, nie należy tego rozumieć jako próby skonstruowania jakiegoś autonomicznego wykładu nt. *Verbum Dei*, ale jako niezbędne przygotowanie do wyeksplikowania pośredniczącej funkcji słowa Bożego, co pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem *solus Christus*.

Cel tego rozdziału wyznaczył jego strukturę: po wyjaśnieniu znaczeń „słowa Bożego" będą zestawione jego funkcje podporządkowane zbawieniu człowieka, po czym nastąpi próba uwyraźnienia instrumentalno-zbawczego charakteru słowa Bożego, którym posługuje się Duch Święty.

A. ZNACZENIA „SŁOWA"

Termin „słowo" należy do tych terminów, które najczęściej powtarzają się w KZ, jak np. „łaska", „sakrament", „zaufanie", „Ewangelia", „Prawo" czy „pociecha". Nie chodzi przy tym o Słowo osobowe, zrodzone od wieków i wcielone w czasie, ale o coś innego, co KZ często łączy z sakramentami w formule *verbum et sacramenta, das Wort und die Sakramente*. „Słowo" to termin techniczny, którym posługują się autorzy LC. Ustalenie jego znaczenia jest niezbędne dla rekonstrukcji doktryny BS na temat zbawczego pośrednictwa.

Tożsamość słowa Bożego i Pisma świętego zdaje się wykluczać wstęp do CA. Kanclerz Gregor Brück prezentując cesarzowi tekst CA podkreślił, że doktryna w niej zawarta pochodzi „z pism świętych i czystego słowa Bożego”[1]. Łacińskie *et* w formule *ex scripturis sanctis et puro verbo Dei* odróżnia Pismo święte od czystego słowa Bożego. Gdyby w rozumieniu autora „pisma świętego” znaczyły to samo, co „czyste słowo Boże”, mógłby powiedzieć „czyli” lub „to znaczy” (*seu, sive*), lecz nie „i” (*et*)[2].

Za utożsamieniem słowa Bożego z Pismem świętym zdają się przemawiać teksty o słowie Bożym jako normie poprawnej doktryny i dobrego życia. Melanchton zarzucił scholastyce, że pomieszała naukę chrześcijańską z filozofią pogańską, która przeakcentowała doskonałość natury ludzkiej, co doprowadziło do teorii o usprawiedliwieniu własnymi siłami. Tymczasem problemy te można rozstrzygać „jedynie na podstawie słowa Bożego”[3]. „Słowo Boże” zostało tu użyte jako synonim „Pisma świętego”, co harmonizuje z doktryną BS o *sola Scirptum.*

Zarówno Pismo święte, jak i słowo Boże nazywa się normą czy regułą. O Piśmie świętym mówi wstęp do Ep: „Wierzymy, wyznajemy i uczymy, że jedyną regułą i normą (*einige Regel und Richtschnur; unicam regulam et normam*), według której należy oceniać i osądzać wszystkie dogmaty i wszystkich doktorów, są wyłącznie prorockie i apostolskie pisma zarówno Starego jak i Nowego Testamentu zgodnie ze słowami: Lucerna pedibus meis verbum tuum [...]”[4]. Niemal identycznie mówi jeden z podtytułów SD na temat słowa Bożego: „O skrócie nauki, podstawie, regule i normie (*Regel und Richtschnur; norma et regula*), jak wszystkie nauki [...] należy oceniać według słowa Bożego”[5].

BS rozróżniają w Piśmie świętym Prawo i Ewangelię. Ustalając stosunek słowa Bożego do Pisma świętego należy zapytać o relację słowa do obu komponent Biblii[6].

---

[1] BS 45, 8.

[2] Czy jednak uświadamiano sobie wagę tego szczegółu? Można mieć co do tego wątpliwości, skoro niemieckie tłumaczenie interesującego nas fragmentu pominęło całkowicie rozróżnienie „pism świętych” i „czystego słowa Bożego”, mówiąc jedynie o Piśmie świętym jako podstawie CA. Por. BS 45, 8 – tekst niemiecki.

[3] ACA II. BS 149, 12.

[4] Ep. BS 767, 1. Por. SD. BS 834, 3; 837, 9.

[5] SD. BS 833.

[6] Rozróżnienie Prawa i Ewangelii stanowi hermeneutyczną zasadę właściwego wykładu nauki o usprawiedliwieniu (F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 64 n.).

KZ nie przytacza definicji Prawa, chociaż pojęcie to pełni w niej zasadniczą funkcję semantyczną.

Melanchton w *Loci theologici* przyjął rozróżnienie: „prawo naturalne", „prawo boskie" i „prawo ludzkie"; pierwsze jest wrodzonym ludzkiej naturze odpoznaniem prawa boskiego sformułowanego w *Dekalogu*[7], drugie Prawem objawionym w Piśmie świętym[8], trzecie przejawem ludzkiego prawodawstwa; wymaga jedynie zewnętrznego podporządkowania się człowieka[9].

Kiedy Luter mówił o prawie naturalnym, miał na myśli – podobnie jak Melanchton – przede wszystkim *Dekalog*, który pierwotnie znacznie zdewaluował, o czym świadczą niektóre wypowiedzi z GK[10]; z biegiem czasu, szczególnie po wizytacjach parafialnych, które przekonały go o niskim poziomie moralnym życia chrześcijańskiego, coraz bardziej zdecydowanie podkreślał znaczenie *Dekalogu* i wysunął go przed prawo naturalne[11]. Zaproponował też uzasadnienie teologiczne: poznanie prawa naturalnego zostało osłabione przez grzech, dlatego *Dekalog* musiał je uwyraźnić[12]. Melanchton już w ACA reprezentuje pogląd o wyższości *Dekalogu* nad prawem naturalnym[13].

Mówiąc o Prawie BS zasadniczo wskazują na *Dekalog*: „Całe Pismo należy podzielić na dwie główne części: na Prawo i na obietnice. Inaczej bowiem [Pismo święte] podaje Prawo, inaczej podaje obietnice o Chrystusie [...]. W tej zaś rozprawie Prawem nazywamy przykazania Dekalogu niezależnie od tego, gdzie je czytamy w Piśmie świętym"[14] Ostatnie słowa nie pozwalają utożsamiać *Dekalogu*, o którym mówią BS, z tekstami przytoczonymi w Wj 20 i Pwt 5. KZ każe go rozumieć raczej w ten sposób, że jego duch znajduje się w całym Piśmie świętym, również w nauce Chrystusa i apostołów. Prawo bowiem to nie zbiór paragrafów, które koniecznie należy wy-

---

[7] CR 21, 398.

[8] CR 21, 116 i 390.

[9] Por. F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 66.

[10] GK I, 3. BS 580, 82; GK I, 9 n. BS 633, 293. Por. J. M e y e r. *Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus*. Gütersloh 1929 s. 15 nn.

[11] *Unterricht der Visitatoren 1528* (WA 26, 203); *Wider die Antinomer 1539* (WA 50, 470). Por. J. M e y e r. *Großer Katechismus*. „Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus" 12:1914 s. 21 n.; t e n ż e. *Luthers Dekalogerklärung 1528 unter dem Einfluß der sächsischen Kirchenvisitation*. „Neue kirchliche Zeitschrift" 26:1915 s. 522; W. von L o e w e n i c h. *Von Augustin zu Luther. Beitrage zur Kirchengeschichte*. Witten 1959 s. 279 nn.; F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 72.

[12] Por. WA 16, 447; WATR 3, 484.

[13] ACA 4. BS 160, 7 n.

[14] ACA 4. BS 159 n., 5. Por. ACA 4. BS 197, 186: „Fatemur enim scripturam alibi legem, alibi evangelium seu gratuitam promissionem peccatorum propter Christum tradere".

pełniać, ale coś, w czym konkretyzuje się i wypowiada wola Boża. Komentatorzy BS inspirując się także teologią Lutra i Melanchtona podkreślają takie właśnie funkcjonalne rozumienie Prawa przez KZ. Prawo oznaczałoby również boski czyn i stanowiło wyraz aktywnej woli Bożej wskazujący człowiekowi, czego Bóg od niego oczekuje[15].

PW, mówiąc o Prawie jako boskim czynie, nawiązują do słów Iz 28, 31, które – według Wulgaty – brzmią: [...] *irascetur: ut faciat opus suum, alienum opus eius: ut operetur opus suum* i na podstawie tych słów rozróżniają podwójny czyn Boży: własny i obcy, *opus proprium* (*opus suum*) i *opus alienum*. Własnym czynem Boga jest Ewangelia, obcym – Prawo. Klasyczny w tym przedmiocie tekst Ap 12, 53 LC wyjaśnia w ten sposób, że Bóg dokonuje w człowieku dwu działań: 1. grzeszących przeraża, 2. przerażonych ożywia; przeraża przez Prawo, które ujawnia, karci i potępia grzechy; ożywia przez Ewangelię, która niesie obietnicę łaski w Chrystusie[16]. SD innymi słowami określa funkcję boskiego *opus alienum* i *opus proprium*: pierwsze karci świat z powodu grzechu[17], drugie pociesza i głosi łaskę Bożą[18].

Ujawnianie grzechu, karcenie z jego powodu, oskarżanie, potępianie i przerażanie grzesznika należą do negatywnej funkcji Prawa. Znaczenie jej poznaje człowiek wtedy, gdy doświadcza swojej słabości w obliczu *Dekalogu*. Wszystkie jego przykazania sprowadzają się do pierwszego, to zaś z kolei do nakazu miłości Boga, bojaźni Boga, zaufania Bogu, oczekiwania od Boga pomocy w godzinie śmierci, jak też posłuszeństwa w śmierci oraz we wszystkich zmartwieniach. Tego zaś człowiek nie jest w stanie wypełnić o własnych siłach; uświadomienie sobie tego przeraża człowieka[19]. Prawo otwiera człowiekowi oczy na głębię jego upadku i ogrom nędzy; mówi bowiem, że człowiek nie dba o Boga, że adoruje obcych bogów; uświadomienie sobie tego upokarza człowieka, przeraża go, każe zwątpić w siebie; pragnie on pomocy i nie wie, gdzie jej szukać; zaczyna gniewać się na Boga i szemrać z niecierpliwości, o czym Rz 5, 15 mówi: „Prawo wzbudza gniew" i Rz 5, 20: „Prawo powiększa grzech. Przyszło Prawo, by obfitował występek"[20].

---

[15] Por. G. Ebelig. *Zur Lehre von triplex usus legis in der reformatorischen Theologie*. ThLZ 75:1950 s. 243 n.; Fagerberg. *Die Theologie* s. 74; A. Gyllenkrok. *Nagra Synpunkter pa lag och evangelium i Luthers teologi*. „Ny kirklig tidskrift" 22:1953 s. 77; H. Ivarsson. *Predikans uppgift*. Lund 1956 s. 79 n.; Schlink. *Theologie* s. 192 n.; G. Wigren. *Die Predigt*. Göttingen 1955 s. 257 nn.

[16] BS 261, 53.

[17] Melanchton w *Loci communes* z 1535 r. szerzej opisał tę funkcję Prawa: „ostendere peccata, accusare, perterrefacere et damnare conscientias" (CR 21, 405). Por. *Loci* z 1521 r. (CR 21, 149 nn.); *Comment. in epist. Pauli ad Romanos* z 1532 r. (CR 15, 633).

[18] SD V. BS 955, 11.

[19] ACA 4. BS 160, 7 n. Por. ACA 2. BS 150, 14; GK I. BS 643, 324-327.

[20] AS III. BS 436, 4 n.

Prawo wciąż nas oskarża. Któż bowiem kocha dostatecznie, albo kto boi się Boga? Kto dość cierpliwie znosi dolegliwości nałożone przez Boga? Któż wciąż nie powątpiewa, czy sprawami ludzkimi rządzi Bóg, czy też kieruje nimi przypadek? Któż wciąż nie powątpiewa, czy Bóg go wysłucha? Któż się często nie denerwuje, że bezbożnym powodzi się lepiej niż pobożnym, że bezbożni pobożnych uciskają? Któż wypełnia swoje powołanie? Kto kocha bliźniego jak samego siebie? Kogóż nie niepokoi namiętność? [...]. Nawet świętym wypada prosić o odpuszczenie grzechów [...][21].

Nikt nie jest w stanie wypełnić w całości Prawa[22], nie wypełniając zaś go, nawet najważniejszych jego przykazań, człowiek staje się niemiły w oczach Boga, a w konsekwencji tego wszystko, co czyni, jest złe[23]. Nakazu miłowania Boga z całego serca czy „niepożądania" nikt z ludzi nie potrafi doskonale wypełnić; dlatego Pismo święte każdego człowieka nazywa kłamcą, i dlatego te nakazy oskarżają każdego świętego[24].

Prawo spełnia także funkcję pozytywną, o ile stanowi normę postępowania. KZ zawsze, gdy o niej mówi, unika nazwy „Prawo"; woli posługiwać się nazwami „przykazanie", *Gebot, praeceptum* i *mandatum*[25]. Przykazania pouczają, co z woli Bożej mamy czynić, a czego unikać[26]. Dziesięć przykazań stanowi streszczenie Bożej nauki na temat, jak należy postępować, aby całe nasze życie podobało się Bogu. Poza tymi przykazaniami nie ma żadnego dobrego uczynku, który podobałby się Bogu, chociażby ludziom wydawał się ten czyn dobrym, wielkim i wspaniałym[27]. Nadto Prawo zakazuje grzechu, a groźbą kar powstrzymuje częściowo od czynienia zła, wymaga czynów i doskonałości[28], w ten sposób pełni funkcję pedagoga[29].

---

[21] ACA 4. BS 194, 167-169.

[22] „nemo tantum facit, quantum lex quaerit" (ACA 12. BS 282, 142). Por. ACA 2. BS 155, 42 n.

[23] ACA 4. BS 166, 33-35.

[24] „Haec praecepta omnes sanctos accusent: Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo. Item: Non concupiscas. Propheta ait: Omnis homo mendax, id est, non recte de Deo sentiens, non satis timens, non satis credens Deo" (ACA 27. BS 385, 25). „Lex semper accusat conscientias et perterrefacit" (ACA 4. BS 167, 38).

[25] Luter wyjaśniając w GK 10 przykazań ani razu nie nazwał ich Prawem [„Gesetz"]; nawet cytując psalm 1, 1-3 zawierający ten termin przełożył go na „słowo Boże i przykazania" [„Gottes Wort und Gebot"]. „Gesetz" jako opus alienum Boga było niejako terminem obciążonym i Luter, mówiąc pozytywnie na temat Prawa, wolał go nie używać. Chociaż w teologii Lutra i Melanchtona zachodzi różnica odnośnie do rozumienia Prawa (wyjaśnienie tej sprawy zawdzięczamy przede wszystkim studiom: L. Haikola. *Usus legis*. Uppsala 1958; tenże. *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*. Göttingen 1963), to jednak w BS są zasadniczo zgodni (por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 82).

[26] GK II. BS 646, 1.

[27] GK I, 9-10. Beschluß. BS 639, 311.

[28] ACA 4. BS 168, 44. „[...] lex enim paedagogus est in Christum, ut per fidem iustificemur, et cum Christus sit finis legis, non a Christo, sed ad Christum nos ducat" (SD V. BS 960, 24).

[29] ACA 4. BS 164, 22.

Nieco inaczej funkcję Prawa ujmuje FZ. Silna reakcja antynomistyczna w młodym protestantyzmie, podająca Prawo za relikt historyczny nie obowiązujący chrześcijanina (Chrystus uwolnił nas od Prawa), wywołała ostre spory. Ep streściło je w następujący sposób: „Skoro wiadomo, że Prawo Boże zostało dane ludziom z trzech racji: po pierwsze – dla zachowania jakiegoś zewnętrznego ładu [...], po drugie, by doprowadzić ludzi do uznania ich grzechów, i po trzecie, by ludzie już odrodzeni, w których jeszcze pozostaje wiele z «ciała», posiadali dlatego jakąś pewną regułę, według której mogliby i powinni kształtować całe swoje życie itd., niektórzy acz nieliczni nasi teologowie wszczęli dyskusję na temat trzeciej funkcji Prawa (*super tertio usu legis*), mianowicie, czy należy nauczać Prawa również odrodzonych i czy zmuszać ich do jego zachowania czy też nie. Jedni sądzili, że należy wymagać Prawa, inni temu przeczyli"[30].

Ep odrzuciło tezę antynomistów (przeciwników tezy, że Prawo obowiązuje również pobożnych i prawdziwie wierzących)[31] i opowiedziało się za powszechną użytecznością, obowiązywalnością i aktualnością Prawa w tym sensie, że ma ono zastosowanie zarówno do nieodrodzonych, jak i odrodzonych, tak do wierzących, jak niewierzących, do czyniących pokutę jak niepokutujących. W uzasadnieniu przypomniało, że odrodzenie duchowe nigdy na ziemi nie jest doskonałe, że dopiero tutaj się zaczyna, że zepsuta natura towarzyszy nam aż do śmierci, że mimo wiary w Chrystusa i nawrócenia się do Niego, nie przestaje w nas żyć stary Adam. Dlatego światło Prawa oraz jego nieustanne *memento* kierowane pod naszym adresem jest pożyteczne i konieczne. Tak rozumiane Prawo jest jedno dla wszystkich, ponieważ jest po prostu wolą Bożą[32].

Żadne z wcześniejszych pism symbolicznych nie postawiło tak jasno postulatu przepowiadania Prawa również nawróconym. Luter chętnie przeciwstawiał Prawo Ewangelii, tej ostatniej przypisując nadzieję zbawienia, pierwszemu zaś potępienie. Negatywna funkcja Prawa bardzo wyraźnie uwidacznia się w młodszych księgach symbolicznych. Do 1530 r. PW wskazują jedynie na cywilną i duchową funkcję Prawa, nie znają bowiem *tertius usus legis*. Ep wyróżniło jasno trzy funkcje Prawa: 1. funkcję świecką (*usus civilis seu paedagogicus*): Prawo służy współżyciu międzyludzkiemu; 2. funkcję teologiczną (*usus theologicus seu spiritualis*): Prawo uświadamia człowiekowi jego słabość, karci grzech i stawia przed oczy gniew Boży; 3. funkcję normatywną (*usus normativus*): Prawo jest normą i kryterium dobrych uczynków również dla odrodzonych przez wiarę[33].

---

[30] Ep VI. BS 793, 1.

[31] Tamże 795, 8.

[32] Tamże 793-795, 2-7.

[33] Termin „usus legis" nie występuje w BS autorstwa Lutra i Melanchtona. AS mówiąc treściowo o usus legis posługują się terminem „officium legis" (AS III, 2. BS 436, 4; AS III, 3.

SD powróciła do tego samego tematu. Opowiedziała się za rozwiązaniem zaproponowanym przez Ep, wprowadziła jednak ważne rozróżnienie: Prawo jako przekleństwo i Prawo jako zwierciadło woli Bożej. Nawróceni i uświęceni wolni są od przekleństwa Prawa, winni jednak Prawo zachować, ponieważ jest ono niejako zwierciadłem, w których ukazuje się wola Boża; wierni wciąż winni się jej uczyć i ją wypełniać[34]. Kiedy mówi się, że dobre uczynki są zgodne z Prawem, nazwa „Prawo" oznacza jedynie niezmienną wolę Bożą, zgodnie z którą ludzie winni układać swoje życie. Człowiek jeszcze nie odrodzony, kiedy spełnia dobre uczynki zgodnie z Prawem, czyni to albo z lęku przed karami, albo w nadziei nagrody; postępuje jak niewolnik, a jego czyny są w ścisłym znaczeniu uczynkami Prawa (*Werke des Gesetzes, legis opera*). Człowiek już odrodzony wolny jest od Prawa. Spełniając zgodnie z nim dobre uczynki, czyni to z innych motywów; jego dobre uczynki nie są w ścisłym znaczeniu uczynkami Prawa, ale uczynkami i owocami Ducha. Tacy ludzie nie pozostają więcej pod Prawem, ale pod łaską, bowiem żyjąc zgodnie z Prawem i w Prawie, nie żyją pod Prawem, ponieważ ich dobre uczynki nie płyną z przymusu Prawa[35].

3. SŁOWO JAKO EWANGELIA

Nazwa „Ewangelia" występuje w KZ najczęściej w dialektycznej grze słów z nazwą „Prawo" i podobnie jak „Prawo" nie jest znaczeniowo wyprecyzowana. FZ uznała nawet za wskazane skatalogować różne znaczenia „Ewangelii"[36].

BS 436, 1; AS III, 3. BS 473, 1). Po raz pierwszy termin ten pojawia się w BS dopiero w Ep VI. BS 793, 1 i SD VI. BS 962, 1; jednak FC mówi o tertius usus legis w znaczeniu, którego nie można uznać za ostateczne (por. R. Bring. *Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie*. Helsinki 1943 s. 94; Schlink, jw. s. 108 nota 11.

[34] SD VI. BS 963, 4 n. Chociaż doskonałe posłuszeństwo Chrystusa zakrywa grzechy wierzących, to jednak odrodzenie zostało dopiero rozpoczęte, a stary Adam niezupełnie w nich umarł (SD VI. BS 964, 7). Dlatego również wierni potrzebują napomnienia Prawa i skarcenia, które ono niesie (tamże 965, 9). Duch Święty posługuje się Prawem, by przez nie ukazać im wolę Bożą i pouczyć o dobrych uczynkach, które winni spełniać, a opieszałych karci („strafen ist das eigentliche Ambt des Gesetzes"). W ten sposób pełni funkcję podwójną: zabija i ożywia, karci i niesie pociechę (SD VI. BS 966, 12-14).

[35] Tamże 966-969, 15-23. Por. Schlink, jw. s. 98 nn. i 106 nn.

[36] Schlink (jw. s. 91) podkreśla wieloznaczność nazwy „Ewangelia" w BS, sam jednak mówi właściwie o jednej tylko jej konotacji: „Ewangelia jest słowem przebaczenia, przez które Bóg usprawiedliwia grzesznika ze względu na Chrystusa". Fagerberg wyróżnił w BS (bez FZ) dwa znaczenia „Ewangelii": 1. Ewangelia jako pisma NT oraz ich treść, 2. Ewangelia jako zawarte w Piśmie świętym słowo obietnicy oraz jako czyn Boży (*Die Theologie* s. 91-99).

a) Podstawowe desygnaty nazwy „Ewangelia".

Analiza tekstów BS pozwala wyróżnić następujące znaczenia nazwy „Ewangelia":

1° Pisma Nowego Testamentu. Takie znaczenie nadała nazwie „Ewangelia" już starożytna literatura chrześcijańska, później *Dekret Gracjana*[37] i *Konfutacja*[38]. Chrześcijanin XVI w. przejął to znaczenie i rozumiał przez „Ewangelię" pisma Nowego Testamentu opowiadające o Jezusie Chrystusie, przede wszystkim, oczywiście, cztery Ewangelie. W takim też sensie posługiwał się tą nazwą Melanchton i Luter w PW[39].

2° Przyrzeczenie darmowego usprawiedliwienia. Ewangelia we właściwym znaczeniu jest „przyrzeczeniem odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia ze względu na Chrystusa"[40], „mandatem, który nakazuje, byśmy wierzyli, że Bóg lituje się nad nami ze względu na Chrystusa"[41]. W niej Bóg przyrzeka darmowe odpuszczenie grzechów przez Chrystusa[42]. Do jej podstawowych tematów należy nie tylko darmowe odpuszczenie grzechów ze względu na Chrystusa, ale również sprawiedliwość poprzez wiarę, prawdziwa pokuta i uczynki, które Bóg nakazuje[43]. Cała treść Ewangelii da się sprowadzić do Chrystusa jako do tego, w kim i przez kogo otrzymaliśmy obietnicę darmowego odpuszczenia grzechów[44].

---

[37] *Decr. Grat.* I d. 15 c. 1.

[38] CR 27, 111, 116 n., 134 n., 162 n., 176 i 181.

[39] Władza kluczy według Ewangelii („iuxta Evangelium", „lauts Evangeliums") jest władzą, czyli Bożym mandatem przepowiadania Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz sprawowania sakramentów (CA 28. BS 121, 5). ACA przypomina, że Ewangelia zniosła prawo rytualne (ceremonias Moysi) i odwołuje się nie do którejś z czterech Ewangelii, ale do Kol 2, 16 n. (ACA 15. BS 303, 30); polemizując z nauką *Konfutacji* na temat uczynków zadośćczyniących („canonicae satisfactiones") ACA opiera się na NT, a mówi o Ewangelii (ACA 12. BS 289, 173; tł. niem. mówi nawet: „in der Schrift oder Evangelio"); w Ewangelii („in Evangelio") odnajdujemy świadectwo, jak Jezus przeciwstawiał się niewłaściwemu pojmowaniu świątecznego odpoczynku (GK I, 3. BS 580). Ewangelia daje mandat nauczania Ewangelii, odpuszczania grzechów, sprawowania sakramentów: T. BS 489, 60; por. ACA 11. BS 250, 4; ACA 12. BS 277, 122; GK I, 8. BS 630, 276; GK II, 3. BS 658; 54 i 56; AS III, 2. 447, 39.

[40] ACA 4. BS 168, 40.

[41] Tamże 226, 345.

[42] ACA 12. BS 258, 35.

[43] ACA 27. BS 393, 54. Melanchton w *Loci* z 1535 r. określił Ewangelię: „Est igitur Evangelium sententia de voluntate Dei ignota rationi. Vocamus enim proprie Evangelium promissionem, quod Deus propter Christum gratis velit ignoscere et iustificare" (CR 21, 402).

[44] ACA 12. BS 258, 35. Por. CA 28. BS 129, 52: „praecipuum evangelii locum, quod gratiam per fidem in Christum consequamur [...]"; ACA 7. BS 252, 3; ACA 12. BS 254, 10; ACA 4. BS 217: „promissio de Christo"; tamże 232, 288: „promissio gratiae in Christo promissae"; ACA 12. BS 261, 53: „evangelium, hoc est, promissio gratiae in Christo donatae [...]". L. Saint-Blancat (*Luthers Verhältnis zu Petrus Lombardus*. ZSTh 22:1953 s. 310 n.) słusznie zauważył, że już w latach 1509-1510 Luter wprowadził do metody teologicznej ważne novum:

Znaczenia nazwy „Ewangelia" nie sposób ustalić bez porównania jej z nazwą „Prawo".

b) Ewangelia a Prawo

Według KZ człowiek słyszy dwie mowy Boga: mowę Prawa i mowę Ewangelii: pierwsza oskarża, druga usprawiedliwia; pierwsza przeraża, druga niesie pociechę; pierwsza wymaga, druga zaofiarowuje; pierwsza żąda czynów, druga mówi: „czyny twoje są naprawdę nieważne, ważny jest czyn Chrystusa"; pierwszej towarzyszy straszny gniew Boga, drugiej miłosierdzie uosobione w Chrystusie; pierwsza czyni ludzi grzesznymi, druga usprawiedliwionymi; pierwsza zabija, druga ożywia; za pierwszą idzie grzech, za drugą zbawienie[45].

Boże słowo Prawa nie utożsamia się ze Starym Testamentem, jak Boże słowo Ewangelii nie zamyka się w Nowym. Jeśli Stary Testament nazwiemy Prawem, a Nowy Ewangelią, musimy powiedzieć, że Prawo przekracza Prawo, a Ewangelia wychodzi poza Ewangelię, w Prawie bowiem (jako Starym Testamencie) tkwiła już Ewangelia, a w Ewangelii (jako Nowym Testamencie) przedłuża się Prawo. Napięcie między żądaniem i zaofiarowaniem, przerażeniem i nadzieją, potępieniem i zbawieniem idzie poprzez oba Testamenty, chociaż w nierównych proporcjach: w Starym przeważa Prawo, w Nowym Ewangelia.

1° Ewangelia w Prawie. W Starym Testamencie można stwierdzić przekonanie, że Prawo nie daje odpuszczenia grzechów, że uczynki nie mają wartości zapłaty za grzech i że obietnica zbawienia wiąże się z Chrystusem. Wierzący Starego Testamentu przyjmowali tak samo darmowe miłosierdzie, jak święci Nowego Przymierza[46]. Adam i patriarchowie doświadczyli nie tylko Prawa, ale również Ewangelii; prorocy ją wyjaśniali, Chrystus głosił Żydom, apostołowie rozsiewali po świecie[47].

2° Prawo w Ewangelii. Prawo nie zatrzymało się na granicy Testamentów. Nie zaprzestało pełnić swej funkcji karcenia, oskarżania i pomnażania grzechu. Gniew Pański – według Rz 1, 18 – objawia się w stosunku do wszelkiej bezbożności i nieprawości, nie tylko starotestamentowej[48]. Gniew

---

Pismo święte jest według niego nie tylko prawdą obiektywną, ale również subiektywną, w tym znaczeniu, że jest słowem przebaczenia; Luter odkrył w ten sposób, jak wyraża się Saint-Blancat, „osobowy charakter Ewangelii".

[45] Por. Schlink, jw. s. 114.

[46] ACA 4. BS 171, 57-59; ACA powołuje się na PS 130, 3 nn. i Ps 50, 15.

[47] ACA 12. BS 261 n., 53 n., 56-58; ACA 24. BS 359, 34. Por. H. Thieme. *Das Evangelium in der Form des Gebotes*. „Christentum und Wissenschaft" 8:1932 s. 334 n.; Schlink, jw. s. 116 n.

[48] AS III, III. BS 436, 1.

Boży wszystkich doprowadza do przerażenia i desperacji[49]. Duch Święty, zgodnie z zapowiedzią Chrystusa, „przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16, 8). Zresztą, czyż męka i śmierć Chrystusa nie były przerażającym kazaniem o gniewie Bożym skierowanym przeciwko grzechowi?[50]

3° Prymat Ewangelii w słowie. Ostatnie słowo, jakie KZ wypowiedziała w SD na temat Prawa i Ewangelii, podkreśliło ostrą różnicę między nimi, ujawnioną nawet w śmierci Chrystusa. Różnica ta zamienia się niekiedy w przeciwstawienie[51]. Są to jednak dwa rodzaje przepowiadania czy nauki (*zwo Predigten, duo doctrinarum genera*) dane ludzkości już na początku jej istnienia[52]; dwa rozdziały nauki chrześcijańskiej (*beide Lehr glauben und bekennen wir, duo doctrinae Christianae capita*), które Kościół winien przepowiadać[53], strzegąc jednak pilnie podstawowej różnicy między nimi[54].

Dyskusja nad miejscem Prawa oraz jego znaczeniem w przepowiadaniu chrześcijańskim zakończyła się więc potwierdzeniem jego nieprzebrzmiałej roli. Kaznodzieja, przepowiadając słowo Boże, ma głosić zarówno Ewangelię, jak i Prawo, chociaż Ewangelia jest kazaniem o łasce, miłosierdziu Bożym i odpuszczeniu grzechów w Chrystusie, a drugie kazaniem na temat naszych grzechów i gniewu Bożego[55]. W jednym i drugim słyszymy słowo Boże: w Prawie słowo gniewu, które nigdy nie stanie się słowem przebaczenia, w Ewangelii słowo przebaczenia, które nie zamieni się w słowo gniewu; jedno i drugie żyje wciąż w Piśmie świętym: „Pismo święte na jednym miejscu podaje Prawo, na innym Ewangelię"[56].

Konfutacja podkreśliła znaczenie uczynków i Prawa[57], uczyniła to jednak w taki sposób, że obaliła Ewangelię o darmowym usprawiedliwieniu[58]. Należy poprawniej i wyraźniej rozróżniać Prawo i Ewangelię, stawiać je na osobnych miejscach; słowo Boże trzeba właściwie „pociąć i podzielić", by Prawo położyć na innym miejscu, Ewangelię na innym. Należy też zwrócić uwagę, w jaki sposób Pismo święte mówi o Obietnicy, a w jaki o Prawie: wynosi wyraźnie Obietnicę, a Chrystusa, o którego właściwie chodzi jako o

---

[49] Tamże 2.

[50] SD V. BS 956, 12. W tym miejscu SD przypomina znane już tezy AS III, III. BS 436, 1 i ACA, która widzi potrzebę przepowiadania zarówno Ewangelii, jak Prawa (BS 210, 257). ACA mówi o potrzebie dodawania Ewangelii do głoszenia Prawa (tamże).

[51] SD V. BS 959, 23-961, 27.

[52] Tamże 960, 23.

[53] Tamże 960, 24.

[54] Tamże 961, 27.

[55] Tamże 955, n., 12.

[56] ACA 4. BS 197, 186.

[57] Tamże 196, 183.

[58] Tamże 197, 186.

prawdziwy skarb, stawia tysiąc razy wyżej niż Prawo[59]. Dlatego sławi wiarę w Chrystusa jako największą, najszlachetniejszą, najświętszą, najmilszą służbę Bożą[60].

Nie Prawo, lecz Ewangelia niesie pociechę i ożywia. Jedno i drugie należy do Chrystusa (*des Evangelii eigentliche Predigt, zu seinem eigenem Ambt, proprium suum officium, proprie concio evangelii*), czego nie można powiedzieć o przerażaniu i potępianiu (*ein frembd „Werk Christi", alienum opus Christi*)[61].

Porównanie Prawa z Ewangelią, przy równoczesnym podkreśleniu wyższości Ewangelii, powraca przy okazji wszystkich ważniejszych tematów BS, jak w nauce o sakramentach, Kościele i świecie, duchowym i świeckim urzędzie; napełnia całe przepowiadanie Kościoła. Słowem Bożym jest właściwie Ewangelia. *Verbum* to zasadniczo *Wort des Evangelii*; dlatego tłumacze *Wyznania augsburskiego* przełożyli *verbum* na *Wort des Evangelii*[62]. KZ nigdzie nie używa zamiennie „słowa Bożego" i „Prawa", nigdzie też nie mówi o Prawie jako sumie Pisma czy słowa Bożego; nie mówi też o Prawie jako podstawowej treści słowa Bożego. Godność tę przyznaje tylko Ewangelii[63].

4. SŁOWO JAKO PRZEPOWIADANIE

Słowo Boże można wypowiedzieć (przepowiadać) lub napisać. Rozróżnienie to posiada olbrzymie znaczenie dla określenia funkcji słowa Bożego w usprawiedliwieniu człowieka.

Ewangelii nie można utożsamiać z tekstem czterech pierwszych ksiąg Nowego Testamentu czy wszystkich jego ksiąg. Ewangelia to raczej życiowa, zbawcza prawda podana w szacie liter; to wewnętrzna treść, którą trzeba przepowiadać, by umożliwić ludziom usprawiedliwienie. Ewangelią jest przepowiadanie boskiego przyrzeczenia, że jesteśmy ułaskawieni darmo ze

---

[59] Tekst łaciński mówi krótko: „Videndum est, quid legi, quid promissionibus scriptura tribuat. Sic enim laudat opera, ut non tollat gratuitam promissionem" (ACA 4. BS 197, 188). Tłumaczenie niem. poszerza myśl oryginału: „Denn man muss (wie Paulus sagt) recht schneiden und teilen Gottes Wort, das Gesetz auf einen Ort, die Zusage Gottes auf den andern. Man muss sehen, wie die Schrift von der Verheissung, wie sie von dem Gesetz redet. Denn die Schrift gebeut und lobet also gute Werke, dass sie doch gleichwohl Gottes Verheissung und den rechten Schatz, Christum, noch viel tausendmal höher setzet" (tamże).

[60] ACA 4. BS 172, 60 – w tłumaczeniu niemieckim. Schlink (jw. s. 121) zwrócił uwagę, że te porównania Prawa z Ewangelią „nie stanowią zwyczajnej dialektyki językowej, ale mają na celu wyeksponowanie Ewangelii w stosunku do Prawa".

[61] Ep V. BS 792, 10. Por. WA 15, 228, 15; ACA 12. BS 261, 51: „alienum opus Dei"; „opus suum" (w odniesieniu do Boga); SD V. BS 955, 11: „opus proprium"; „opus alienum" (w odniesieniu do Ducha Świętego).

[62] CA 5. BS 58, 4.

[63] Podkreślił to słusznie Schlink (jw. s. 122).

względu na Chrystusa[64]. Ewangelia – Luter podkreślił to bardzo wcześnie – zasadniczo nie jest tym, co czytamy w książce, co zamknęły w sobie martwe symbole abecadła, ale raczej kazaniem, żywym słowem i głosem, które rozbrzmiewają w całym świecie[65].

Normalnym sposobem zbawczego oddziaływania na duszę poprzez słowo Boże jest przepowiadanie tego słowa. Słowo, o które najczęściej chodzi KZ, jest słowem Bożym w ruchu, czyli skierowanym przez kaznodzieję do słuchacza[66].

Usprawiedliwienie dokonuje się przez słowo, ponieważ według św. Pawła wiara jest ze słuchania (Rz 10, 17)[67]; wysłuchana Ewangelia i absolucja odpuszczają grzechy oraz niosą człowiekowi pociechę[68]; diabeł ucieka, gdy zajmujemy się słowem Bożym w mowie, w rodzinnych rozmowach czy w śpiewie, nie może bowiem słuchać słowa Bożego[69]; łaska wiąże się z wypowiedzianym i zewnętrznym słowem[70]. Entuzjaści przechwalają się, że otrzymują Ducha Świętego bez przepowiadania Pisma świętego[71]. Sam diabeł odciągnął ich od zewnętrznego słowa Bożego do „duchowości" oraz ich własnych opinii. Potępiają oni zewnętrzne słowo Boże, a swoim wielomówstwem napełniają świat, jak gdyby Duch Święty nie mógł przyjść przez pisma i wypowiedziane słowo apostołów[72]. Bóg nakazał przepowiadać odpuszczenie grzechów przez słowo mówione[73], bowiem podarował nam swoje słowo po to, by je przepowiadano i rozszerzano. Tylko dzięki przepowiadanemu słowu Bożemu dociera do nas dobro wysłużone przez Chrystusa[74]. Jeśli nie przepowiada się słowa Bożego, pozostajee ono nieskuteczne[75]; przepowiadanie we wspólnocie Kościoła oświeca serce chrześcijanina[76]. To, że zna-

---

[64] Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 93-96.

[65] „[Evangelium] ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehen und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die ganz wellt erschallet und offentlich wirt ausgeschryen, das mans überal höret" (*Apostel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt.* WA 12, 259, 10). Por. W. Elert. *Morphologie des Luthertums*. Bd. 1. Berlin 1931 s. 165 n.; R. Prenter. *Spiritus Creator*. 2. Ed. Kopenhagen 1946 s. 127 n.

[66] BS sześć razy przypominają słowa Rz 10, 17 („fides ex auditu"): ACA 4. BS 173, 67; ACA 12. BS 259, 39; ACA 13. BS 292, 5; Ep I. BS 777, 5; SD II, BS 892, 51; SD XI. BS 1083, 69.

[67] ACA 4. BS 173, 67.

[68] ACA 12. BS 259, 39 n.

[69] GK Neue Vorrede. BS 549 n.

[70] „das mündlich, äusserlich Wort"; „mit dem vorgehend äusserlichem Wort"; „vocale et externum verbum"; „cum verbo externo" (AS III, VIII. BS 453, 3).

[71] Tamże 454, 3.

[72] Tamże 454, 4-6.

[73] „mündliche Wort"; „vocale verbum" (AS III, IV. BS 449).

[74] GK II. BS 654, 38 n.

[75] Tamże 655, 43.

[76] Tamże 655, 42.

my Chrystusa i w niego wierzymy, stało się dzięki przepowiadaniu[77]; zbawia słowo słyszane[78], przepowiadane[79], przepowiadane i usłyszane[80]; posługiwanie słowa na tym właśnie polega, by poprzez przepowiadanie słowo dotarło do człowieka[81]; bez przepowiadania i słuchania człowiek nie osiągnie zbawienia[82]; jedno i drugie Duch Święty obrał sobie za narzędzie swojej zbawczej aktywności[83]. Przepowiadanie słowa Bożego objawia przeznaczenie[84], a słuchanie go uaktywnia wiarę[85].

B. ZBAWCZE FUNKCJE SŁOWA

KZ nie zajmuje się funkcją semantyczną słowa Bożego; nie interesuje się stosunkiem znaku do denotacji, czym zajmują się logicy. Aktualna dzisiaj problematyka hermeneutyki biblijnej czy teologicznej również nie stanowi przedmiotu zainteresowania LC. Autorzy tej księgi podjęli próbę takiego przeformułowania teorii zbawienia, by uwyraźnić absolutną suwerenność Boga i jego łaski. Dlatego rozważania nad słowem Bożym złączyli z tematem zbawienia człowieka. Wskazali przy tym szereg funkcji zbawczych pełnionych przez *Verbum Dei.*

1. PROWADZI DO NAWRÓCENIA I NAWRACA

Grzech pierworodny tak dogłębnie zdeprawował człowieka, że stał się on po prostu wrogością do Boga[86]. Nikt poza Bogiem nie może odmienić tego stanu rzeczy. Wszelkie prośby, groźby, upomnienia i przekleństwa, doktryny i przemowy, są bezsilne i nieskuteczne. Musi wkroczyć sam Bóg, by zmienić wewnętrzną sytuację w człowieku. Czyni to Duch Święty prowa-

---

[77] Tamże 654, 38.

[78] Ep XI. BS 819, 12.

[79] Ep II. BS 779, 11.

[80] „das gepredigte und gehörte Wort"; „praedictum et auditu perceptum" (CA XII. BS 825, 22).

[81] Tamże.

[82] Ep II. BS 777.

[83] SD II. BS 912.

[84] SD XI. BS 1082, 65-67.

[85] Tamże 1083, 69. W świetle tego aktywnego rozumienia słowa Bożego, które działa wówczas, gdy się je przepowiada, łatwiej pojąć olbrzymie znaczenie, jakie przyznaje się w protestantyzmie urzędowi kaznodziejskiemu.

[86] „eine widerspenstige Feindschaft wider Gott" (SD II. BS 880, 22); „natura enim hominis est inimicitia adversus Deum" (tamże 881, 22).

dząc do nawrócenia i nawracając grzesznika. Posługuje się przy tym słowem przepowiadanym i słuchanym, przez które oświeca i nawraca serca[87]. FZ występuje bardzo ostro przeciwko próbie przyznania człowiekowi pewnej możliwości przygotowania się do łaski Bożej, ale z drugiej strony odcina się od tzw. entuzjastów, czyli apologetów absolutnej wystarczalności samej łaski udzielanej człowiekowi bezpośrednio, bez udziału jakichkolwiek pośredniczących narzędzi stworzonych: „Zarówno dawniejsi, jak i nowi entuzjaści[88] nauczali, że Bóg przez swojego Ducha nawraca i pociąga ludzi do zbawczego poznania Chrystusa bez jakiegokolwiek narzędzia oraz instrumentu stworzonego, tzn. bez zewnętrznego przepowiadania i bez słuchania słowa Bożego"[89].

Tezę entuzjastów FZ odrzuciła jako nie do pogodzenia z doktryną CA. Uznała więc za błędną taką naukę, która suwerenność i absolutny prymat łaski pojmuje w sensie ekskluzywnym, tzn. wykluczającym jakiekolwiek pośrednictwo stworzeń. We wczesnej teologii protestanckiej XVI w. stanęły obok siebie, a raczej przeciwko sobie, dwa modele zbawczego działania Bożego, model entuzjastów (model E) oraz model broniony przez FZ (model FZ). W modelu E łaska bezpośrednio spada na człowieka, co podkreślają przyimki *ohne* i *sine* (bez). Między Bogiem a człowiekiem istnieje pusta przestrzeń, wszystkie (*alle, ullo*) bowiem pośredniczące środki zostały wykluczone. W modelu FZ w przestrzeni między Bogiem a człowiekiem znalazło się stworzenie (takim przecież jest słowo Boże, o którym w tekście mowa). Zbawcze działanie Boga obiera je za swój nośnik, nazwany środkiem lub narzędziem (*Mittel, medium*), przez który dociera do człowieka. Godny najwyższej uwagi jest sam fakt przyjęcia w modelu FZ rzeczy stworzonej jako czegoś koniecznego dla funkcjonowania modelu. Bez niej nie ma zbawienia, chociaż jest Bóg i jest człowiek. Bóg bowiem nie działa zbawczo na człowieka bez pośrednictwa stworzenia. Sprawą dalszą, może nie tak doniosłą dla teologii zbawczego pośrednictwa, jest wskazanie konkretnego stworzenia, które Bóg obrał za *Mittel* oraz *instrumentum* łaski; najistotniejsze jest ustalenie faktu, że Bóg obrał taką ekonomię, w której stworzeniu przyznał funkcję pośredniczenia. Zacytowane teksty FZ konkretnie wskazują na to stworzenie, przez które Bóg zbawia: zewnętrzne przepowiadanie oraz słuchanie słowa Bożego.

---

[87] SD II. BS 880, 21. Por. 893, 55.

[88] Literaturę na temat entuzjastów zob. BS 872 nota 1.

[89] SD II. BS 872, 4. Por. Ep II. BS 779, 13: „Item, wir verwerfen und verdammen auch den Irrtum der Enthusiasten, welche dichten, dass Gott ohne Mittel, ohne Gehör Gottes Worts, auch ohne Gebrauch der heiligen Sakramenten die Menschen zu sich ziehe, erleuchte, gerecht und selig mache" – „Reiicimus etiam Enthusiastarum errorem, qui fingunt Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, iustificare et salvare".

Model E jaśniej niż model FZ wskazuje na Boga jako na jedyne źródło i dawcę zbawienia. Człowiek otrzymujący łaskę widzi jedynie Boga i nie może dostrzec czegokolwiek czy kogokolwiek innego. Żaden pośrednik nie może go zmylić co do autorstwa zbawienia. W modelu FZ istnieje to niebezpieczeństwo; żeby więc uchronić od niego, FZ zastrzega, że mimo niewątpliwego *per* wierzymy w równie niewątpliwie *sola gratia*, człowiek bowiem tak długo pozostaje nieprzyjacielem Boga, jak długo moc Ducha Świętego nie nawróci go, nie obdaruje wiarą, nie odrodzi i nie odnowi przez przepowiadane i słuchane słowo zupełnie darmo (*aus lauter Gnad, ex mera gratia*), bez jakiejkolwiek ludzkiej współpracy (*ohne alles sein Zutun, sine omni sua propria cooperatione*)[90].

2. WSZYSTKO UŚWIĘCA

Bóg chce, jak napisał Luter w GK wyjaśniając przykazanie *Dekalogu* o przestrzeganiu dnia Pańskiego, byśmy dzień święty uświęcali świętymi słowami, uczynkami i życiem. Dzień Pański jest święty od początku stworzenia i nie dlatego mamy świętować, by jego czynić świętym, ale dlatego, by on dla nas stał się święty. Na czym więc polega świętowanie?

Świętowanie nie polega na bezczynności, ale na zajęciu się słowem Bożym i ćwiczeniu się w nim[91]. Wprawdzie każdy dzień winniśmy spędzać ze słowem Bożym, szczególnie jednak dzień Pański[92]. Stosunek do słowa Bożego rozstrzyga o poprawnym czy niewłaściwym świętowaniu. Zakonnicy np. spędzają wiele czasu w kościele na klęczeniu, śpiewaniu i dzwonieniu, jednak nie święcą dnia świętego, ponieważ nie przepowiadają słowa Bożego i nie zajmują się nim[93]. Tymczasem nie co innego, ale słowo Boże i tylko ono (*einige, unicum*) uświęca czas i wszystkie inne rzeczy. Choćbyśmy zgromadzili na jedno miejsce wszystkie relikwie i kości świętych, albo posiadali wszystkie święte szaty z całego świata, nic by to nam nie pomogło, są to bowiem rzeczy martwe, niezdolne do uświęcenia kogokolwiek, tymczasem słowo Boże jest „skarbem i szatą najdroższą, które wszystko uświęca: za jego pomocą również wszyscy święci osiągnęli świętość"[94]. „Kiedykolwiek

---

[90] SD II. BS 873, 5. Do nawrócenia konieczne jest słuchanie i rozważanie słowa Bożego: „Derhalben auch die Heilige Schrift des unwiedergebornen Menschen Herz einem harten Stein [...] vergleichet, nicht, dass der Mensch nach dem Fall nicht mehr ein vernünftige Kreatur sei oder ohne Gehör und Betrachtung des göttlichen Worts zu Gott bekehret werde [...]" (SD II. BS 879, 19).

[91] GK I, 3. BS 582, 87.

[92] Tamże 89.

[93] Tamże 583, 89 n.

[94] Tamże 583, 91.

uczy się słowa Bożego, przepowiada je, słucha go, czyta i powtarza z pamięci, wtedy uświęcają się zarówno słuchający, jak dzień i wykonywane zajęcie; nie dzięki zewnętrznej czynności, ale dzięki słowu wszyscy stajemy się święci"[95]. O świętości działania decyduje świętość działającego człowieka, o tym zaś z kolei rozstrzyga słowo Boże[96]. Jeśli spędzam dzień, jak Bóg sobie życzy, mój dzień staje się święty; jeśli spędzam go inaczej, nie jest święty, choćbym dokonał czynów najpiękniejszych[97].

3. UMOŻLIWIA SPOTKANIE Z CHRYSTUSEM ODKUPICIELEM

Chrystus Odkupiciel byłby dla nas nieskuteczny, gdyby nie słowo Boże. Spotkanie z Nim zawdzięczamy słowu Ewangelii; ono umożliwia nam wiarę, przez którą możemy uchwycić Chrystusa, by uczynić Go swoim[98].

Bóg przyrzekł, że każdy, kto widzi Syna i w Niego wierzy, będzie zbawiony (J 6, 40; Mk 1, 15; Mt 4, 17), zadecydował również, by tę pocieszającą nowinę wszyscy usłyszeli i by wszyscy do Chrystusa przyszli (J 6, 37)[99]. Przychodzi się do Niego przez wiarę, tę zaś wzbudza w człowieku Duch Święty przez słuchanie słowa Bożego zgodnie z Rz 10, 17 o pochodzeniu wiary ze słuchania[100]. Jeśli cośkolwiek możemy wiedzieć o Chrystusie i jeśli możemy w Niego wierzyć, zawdzięczamy to Duchowi Świętemu, który nam Go ukazuje; czyni to tylko i wyłącznie przez przepowiadanie Ewangelii. Również tylko dzięki temu przepowiadaniu Duch Święty podarowuje nam dobre uczynki, które możemy spełniać dla Chrystusa. Bez przepowiadania słowa Bożego dzieło zbawcze byłoby dla nas nieskuteczne i stracone; nawet nie wiedzielibyśmy o nim. Dar, który Jezus zdobył dla nas swoją męką, śmiercią i zmartwychwstaniem, pozostałby w ukryciu i nie moglibyśmy się nim ubogacić. Bóg ustalił, na szczęście, sposób, który zapewnia owocowanie odkupieńczego skarbu, wysłał swoje słowo i nakazał je przepowiadać. Sło-

---

[95] Tamże 583, 92.

[96] „[...] ein Mensch selbs heilig werde, welchs alleine (wie gehört) durch Gottes Wort geschieht, dazu denn gestiftet und geordnet sind Stätte, Zeit, Personen und der ganze äusserliche Gottsdienst, dass solchs auch offentlich im Schwang gehe" (GK I, 3. BS 584, 94).

[97] Tamże 584, 93. Luter piętnował jako nadużycie brak kazań w niedziele; stwierdził przy tym, że nie ma właściwie komu się ich domagać ani mówić (tamże 585, 97). Niedbalstwo w słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego zakwalifikował jako ciężki grzech acedii (tamże 585, 99).

[98] SD III. BS 917, 9-11.

[99] SD XI. BS 1082 n., 67 n.

[100] „Und auf dass wir zu Christo mögen kommen, wirket der H. Geist durch das Gehör des Worts den wahrhaftigen Glauben, wie der Apostel zeuget, da er spricht: So kompt nun der Glaube aus dem Gehör Gottes Worts, wann desselbige lauter und rein gepredigет wird" (tamże 1083, 69).

wo zatem z woli Bożej jest niezbędnym łącznikiem między człowiekiem a zbawieniem rozumianym jako obiektywne zbawcze dobro[101].

Chrystus jest księgą życia, która zbawia lub nie zbawia w zależności od tego, czy jest otwarta lub też zamknięta. Przepowiadanie Ewangelii otwiera księgę zbawienia[102].

Słowo Boże, łącząc nas z Chrystusem, urzeczywistnia dzieło uświęcenia, bowiem „uświęcenie jest właśnie doprowadzeniem do Chrystusa, byśmy przyjęli dobro, do którego nie moglibyśmy dojść sami z siebie"[103].

4. WARUNKUJE WIARĘ

Melanchton energicznie zareagował na zarzut katolickich polemistów, że CA ucząc o usprawiedliwieniu przez samą wiarę eliminuje słowo i sakramenty. Przeciwnie, zdaniem Melanchtona, słowo Boże zostało wyraźnie dowartościowane. „Nie wykluczyliśmy słowa i sakramentów, jak nas oczerniają przeciwnicy. Powiedzieliśmy bowiem na temat wiary, że rodzi się ona ze słowa; [...] nadto, bardzo wysoko cenimy posługiwanie słowa"[104].

Dorośli, którzy uwierzyli na długo przed chrztem, czy też zaczynają wierzyć w chwili chrztu, doszli do wiary przez zewnętrzne słowo Boże[105]. Korneliusz (Dz 10, 1 nn.) słyszał o Chrystusie dużo wcześniej, niż w Niego uwierzył. Był sprawiedliwy i bał się Boga, zanim przyszedł do Chrystusa. Jednak nie mógł wierzyć ani być sprawiedliwym przed usłyszeniem słowa Bożego. W historii Mojżesza, Eliasza, Elizeusza, Jana Chrzciciela czy Elżbiety powtarza się ten sam fakt: Bóg przemawia do nich poprzez słowo, któremu oni zawierzają[106].

---

[101] „Denn weder Du noch ich künnten immermehr etwas von Christo wissen noch an ihn gläuben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in Bosam geschenkt. Das Werk ist geschehen und ausgericht; denn Christus hat uns den Schatz erworben und gewonnen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen etc. Aber wenn das Werk verborgen bliebe, dass niemand wusste, so wäre es ümbsonst und verloren. Dass nu solcher Schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde, hat Gott das Wort ausgehen und verkünden lassen, darin den heiligen Geist geben, uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen und zueignen" (GK II, 3. BS 654, 38).

[102] „Und sofern soll sich ein Christ des Artikels von der ewigen Wahl Gottes annehmen, wie sie im Wort Gottes geoffenbaret, welche uns Christum als das „Buch des Lebens" fürhält, das er uns durch die Predigt des heiligen Evangelii aufschliesst und offenbaret [...]" (Ep XI. BS 819, 13).

[103] GK II, 3. BS 654, 39.

[104] „[...] fidem ex verbo concipi, ac multo maxime ornamus ministerium verbi" (ACA 4. BS 175, 73).

[105] „durchs äusserliche vorgehende Wort" (AS III. BS 455, 7).

[106] Tamże 455, 7-13.

W uznaniu słowa Bożego, przepowiadanego i słuchanego, za podstawowy warunek KZ wielokrotnie powołuje się na Pawłowe *fides ex auditu*.

5. ZAWIERA ŁASKĘ I DUCHA ŚWIĘTEGO

Decyzja Boża włączenia słowa do ekonomii zbawienia spowodowała, że słowo przepowiadania różni się od innych słów. Jeśli podstawową funkcją słowa jest być nośnikiem sensu, to słowo Boże otrzymało od Ducha Świętego dodatkową i zupełnie szczególną funkcję, mianowicie – być nośnikiem łaski: „[...] Duch Święty przez przepowiadanie słowa [...] ofiarowuje człowiekowi swoją łaskę w słowie [...]"[107].

Słowo jest nośnikiem również Ducha Świętego, który w słowie oddaje się człowiekowi: „Duch Święty zaś, który jest dawany i przyjmowany przez przepowiadanie nie Prawa, ale Ewangelii, odnawia serce człowieka"[108].

Tym się tłumaczy nadprzyrodzony dynamizm słowa Bożego, które św. Paweł scharakteryzował jako moc Bożą dla zbawienia wszystkich wierzących; dlatego również Bóg chce, byśmy przepowiadali i słuchali jego słów[109]. Musimy przyjąć słowo, żeby otrzymać Ducha Świętego: „W tym słowie Duch Święty jest obecny i otwiera ludzkie serca [...]"[110]. Łaciński przekład zacytowanego tekstu podkreśla mocniej niż oryginał wewnętrzny związek Ducha Świętego ze słowem. Niemieckie *bei* może znaczyć zarówno „w", jak „z" czy „pod", gdy tymczasem łacińskie *Huic verbo adest praesens* znaczy raczej obecność „w", przy czym zestawienie czasownika *adest* z imiesłowem *praesens* podkreśla realizm obecności, jedno bowiem i drugie znaczy obecność.

Bóg, jak twierdzi Luter w AS, udziela Ducha Świętego i łaski jedynie i wyłącznie przez zewnętrzne słowo lub razem z nim[111].

---

[107] Ep II. BS 779, 11.

[108] „[...] der Heilige Geist, wölcher nich durch das Gesetz, sundern durch die Predig des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das Herz" (SD VI. BS 965 n. 11).

[109] Ep II. BS 777, 4 n.

[110] „Bei solchen Wort ist der Heilige Geist gegenwärtig und tut auf die Herzen dass sie [...] darauf merken, allein durch die Gnade und Kraft des Heiligen Geistes, dessen Werk allein ist die Bekehrung des Menschen" – „Huic verbo adest praesens spiritus sanctus et corda hominum aperit, [...] et ita convertantur sola gratia et virtute spiritus sancti, cuius unius et solius opus est hominis conversio" (tamże 777 n., 5).

[111] „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äusserlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, dass Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äusserlichen Wort [...]" – „En in his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente [...]" (AS III, VIII. BS 453, 3). Luter polemizował z entuzjastami, którzy twierdzili, że posiadają Ducha Świętego bez słowa Bożego i przed nim, oraz dowolnie je interpretowali (por. tamże 453-455). Wyliczając w AS (BS 449, 45) środki, przez które otrzymujemy łaskę, na pierwszym miejscu ojciec reformacji stawia słowo mówione: „erstlich durchs mundlich Wort".

Według SD słowo jest posługiwaniem (*Ambt, ministerium spiritus sancti*) Ducha Świętego i daje Go człowiekowi, a Duch Święty staje się przez słowo skuteczny[112].

6. JEST SKUTECZNĄ BRONIĄ PRZECIW SZATANOWI

Nie ma – zdaniem Lutra – skuteczniejszej broni przeciwko szatanowi, jak pilne zajęcie się słowem Bożym. Szatan bardziej lęka się rozważania słowa Bożego i Bożych przykazań, rodzinnych rozmów i pieśni na ich temat niż wonnych kadzideł. Wspomniane sposoby zajęcia się słowem Bożym są prawdziwą wodą święconą i rzeczywistym znakiem, przed którym szatan ucieka, nie mogąc go znieść[113].

Nie należy przeakcentowywać informatywnej funkcji słowa Bożego, nawet przy oczywistym zresztą założeniu, że mówi o Chrystusie, który zbawia. Nieporównywalna doniosłość słowa Bożego wynika z faktu, że jest ono mocą Bożą zwyciężającą szatana; dlatego, choćby ktoś najlepiej znał słowo Boże, winien wciąż mieć je w sercu, na ustach i w uszach. Jeśli zaprzestanie zajmować się nim, szybciej niżby się tego spodziewał poniesie klęskę, szatan bowiem codziennie czyha na jego zgubę, usiłuje sprowadzić do niewiary i wzbudzić myśli przeciwko przykazaniom. Słowo Boże, odsłaniając coraz wyraźniej swój sens, obdarowując radością, pobudzając do pobożności, oczyszczając serca i myśli, wciąż na nowo zwycięża największego nieprzyjaciela. W walce z nim słowo Boże jest żywe i skuteczne, a nie puste i spróchniałe. Gdybyśmy nie mieli żadnej innej racji zajmowania się nim, prócz tej jednej, że jest skuteczną bronią przeciw szatanowi, wystarczyłoby, żeby od niego nie odstępować[114].

7. UCZY „AD SALUTEM"

Nie należy jednak pomijać czy nie doceniać informacyjnej funkcji słowa Bożego, owszem, trzeba ją dowartościować jako doniosłą dla zbawienia. Doświadczenie Kościoła uczy, że zaprzestanie głoszenia słowa Bożego spo-

---

[112] „Dann das Wort, dardurch wir berufen werden, ist ein Ambt des Geistes, «das den Geist gibt» oder dardurch der Geist gegeben wird, 2. Cor. 3; und ein «Kraft Gottes selig zu machen», Rom. 1. Und weil der Heilige Geist durchs Wort kräftig sein, stärken, Kraft und Vormugen geben will (w tłumaczeniu łacińskim: „spiritus sanctus per verbum efficax esse, nos corroborare et vires subministrare velit"), so ist Gottes Wille, dass wir das Wort annehmen, gläuben und demselben folgen sollen" (SD XI. BS 1072, 29).

[113] GK. Neue Vorrede. BS 549 n., 10 n.

[114] GK I, 3. BS 586 n. 100-102.

wodowało błędne nauki o zbawieniu[115]. Prawda zawarta w słowie Bożym zbawia lub też do zbawienia prowadzi[116].

Słowo Boże w sposób konieczny poprzedza wiarę. Każdy, kto wierzy, zawdzięcza to zasłyszanemu uprzednio słowu Bożemu[117].

Bóg postanowił zbawić jedynie i wyłącznie tych, którzy uznają Chrystusa i w Niego wierzą[118]. Niesłuchanie natomiast lub uparte odrzucanie słowa Bożego rozstrzyga o potępieniu[119].

Nie tylko treść Ewangelii, ale również to, co mówi Prawo, prowadzi do zbawienia. Prawo umożliwia człowiekowi poznanie własnych grzechów oraz uświadomienie sobie gniewu Bożego, co powoduje przerażenie i żal. Ewangelia o darmowym i pełnym miłosierdzia darowaniu grzechów w Chrystusie budzi nadzieję i pociechę z niezawodnego zbawienia[120].

8. JEST „JEDYNĄ REGUŁĄ I NORMĄ DOGMATÓW"

Kościół traktuje pisma Starego i Nowego Testamentu jako ostateczną i najważniejszą instancję rozstrzygającą o treści przepowiadania. Jeśli ma ono służyć zbawieniu, nie może przekazywać doktryn ludzkich, ale winno informować o zbawczej woli Boga, której człowiek nie jest w stanie odkryć poza objawieniem. Wychodząc z tego założenia KZ przyjęła następujące tezy:

Należy zanegować wiele twierdzeń teologii oraz przepowiadania rozpowszechnionego w średniowieczu, np. na temat zbawczej wartości dobrych uczynków, odpustach, celibacie, kulcie relikwi, których pochodzenia boskiego nie da się ustalić na podstawie Pisma świętego[121].

Należy poddać biblijnej weryfikacji narastające w młodym protestantyzmie tezy o wolności woli, grzechu pierworodnym, znaczeniu Prawa dla nawróconych, dobrych uczynkach, Eucharystii i osobie Chrystusa. Można sformułować różne wyznania wiary, co praktykowało chrześcijaństwo pierwszych wieków, co też uczynił protestantyzm przyjmując CA, ACA, AS, KK i GK, muszą jednak one wyrastać z Pisma świętego i w niczym od niego nie

---

[115] GK II, 3. BS 655, 43 n.

[116] „[...] Wahrheit des alleinseligmachenden göttlichen Worts [...]"; „[...] veritatem coelestis doctrinae (quae sola nobis ad salutem ductrix est) [...]" (FC. Vorrede. BS 746). „[...] seines alleinseligmachenden Worts [...]"; „ad amplificationem nominis ac gloriae Dei et propagationem verbi ipsius (ex quo solo salus speratur) [...]" (FC. Vorrede. BS 760). „[...] alleinseligmachenden Worts [...]"; „[...] verbi sui (per quod solum veram salutem accipimus) [...]" (tamże BS 740).

[117] AS III, VIII. BS 455, 7 n.

[118] Ep XI. BS 819, 13.

[119] Tamże 819, 12.

[120] SD II. BS 892 n., 54 n.

[121] Passim.

odstępować. Można te wyznania nazywać regułą wiary czy doktryny, ale tylko wówczas, gdy ich z kolei regułą jest Pismo święte; ono musi być regułą reguł, normą norm, fundamentem fundamentów i miarą miar odnośnie do wiary oraz doktryny o zbawieniu. Tylko dlatego luteranizm odwołuje się do CA czy innych ksiąg symbolicznych, że one wiernie – w ich przekonaniu – wypowiadają zbawcze plany Boże przekazywane przez Pismo święte[122].

9. POCIESZA

Trösten i *consolari* mogą znaczyć pociechę, jaką człowiek znajduje w czytaniu Dantego, podziwianiu zachodu słońca czy w dobrym słowie przyja-

---

[122] Por. FC. Vorrede. BS 739-761; Ep. BS 767-769; SD. BS 833-839. Ważniejsze teksty: „Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilet sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes" (Ep. BS 767, 1).

„[...] allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur (w tłumaczeniu łacińskim: „sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur"), nach welcher als dem einigen Probierstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein" (tamże 769, 7).

Tytuł wprowadzenia do Ep sformułowano: „Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur" – w tłumaczeniu łacińskim: „De compendiaria regula atque norma" (BS 767).

„Als erstlich zu den prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments als zu dem reinen, lautern Brunnen Israels, welche alleine die einige wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urteil sein". Z przekładu łacińskiego: „[...] sacras litteras solam unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus iudicare oporteat" (SD. BS 834, 3). Por. GK. Neue Vorrede. BS 552, 17. O teologicznej normatywności CA, ACA, AS, KK i GK: Ep BS 769, 8. O względnej tylko normatywności ksiąg symbolicznych: SD. BS 833-839. O normatywności pism M. Lutra dla protestantyzmu:

„D. Luther [...] hoc discrimen (inter divina et humana scripta) perspicue posuit, solas videlicet sacras litteras pro unica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, iisque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius subiicienda esse" (SD. BS 837, 9). Szerzej zob.: tamże 836-838. Osobnym zagadnieniem jest stosunek tradycji kościelnej do Pisma świętego. BS często odwołują się do zdania Ojców na potwierdzenie słuszności określonej interpretacji tekstów biblijnych. P. Fraenkel opracował to zagadnienie u Melanchtona (*Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon.* Genf 1961). Nad tym zagadnieniem, lecz w świetle pism Lutra i teologii reformacji, pracowali m.in.: A. Hamel. *Der junge Luther und Augustin.* Bd. 1-2. Gütersloh 1934-1935; J. N. Bakhuisen von den Brink. *Traditio in de Reformatiae en het katholicisme in de 16e eeuw.* Amsterdam 1952; F. W. Kantzenbach. *Evangelium und Dogma.* Stuttgart 1959; G. Ebeling. *„Sola scriptura" und das Problem der Tradition.* W: *Schrift und Tradition.* Hrsg. K. E. Skydsgaard, L. Vischer. Zürich 1963 s. 95-112; J. Pelikan. *Die Tradition im konfessionellen Luthertum.* LR 6:1956 s. 228-237; B. Lohse. *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther.* KD 11:1965 s. 116-135; B. Hägglund. *Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.* „Oecumenica" 1971:1972 s. 34-62. Luter streścił swe stanowisko w AS II, 2. BS 421, 15.

ciela. W KZ mają jednak inne znaczenie, wyraźnie religijne: pociechę przynosi świadomość, że Chrystus nas usprawiedliwia zupełnie darmo[123]. Tę właśnie pociechę zabierają nam teologowie ucząc, że zbawienie nasze zależy od tego, jak postępujemy[124].

Przepowiadanie pokuty przeraża, wiara w usprawiedliwienie przez samą wiarę pociesza, a pocieszając usprawiedliwia i ożywia[125]. Pociecha ta staje się bronią, która przezwycięża przerażenie, śmierć wieczną i piekło[126]. Człowiek przerażony prawem i grzechem nie dostrzega łaski; wiara w darmowe miłosierdzie Boże pociesza go, uwalnia od przerażenia i pozwala uchwycić Boży dar[127]. Jest to największa pociecha dla pobożnych sumień[128]. Kiedy pośród przerażenia rodzi się pociecha, rosną wraz z nią poznanie Boga, bojaźń Boża, nadzieja, miłość Boga, a za tym idzie odrodzenie i przemiana wewnętrzna na podobieństwo Boże, odrodzenie, czyli zapoczątkowanie w nas życia wiecznego[129].

10. OBJAWIA POWOŁANIE I PRZEZNACZENIE

Nie bez wpływu kalwinizmu powstał spór wśród teologów wyznania augsburskiego na temat przeznaczenia. Zarówno Ep, jak i SD rozwinęły to zagadnienie dość szeroko w artykule XI[130].

Ep rozróżniło przeznaczenie (*praedestinatio*) i przewidzenie (*praescientia*); następnie stwierdziło, że Bóg nikogo nie przeznacza na potępienie (tylko przewiduje) i że przeznaczenie odnosi się jedynie do zbawienia, stanowi

---

[123] ACA 4. BS 159, 2 n.

[124] Tamże 159, 3; 172, 60; 220, 314. Czasownik „pocieszać" (trösten, consolari) i rzeczownik „pociecha" czy „pocieszenie" (Trost, consolatio) należą do terminów charakterystycznych dla teologii KZ. W jednym tylko artykule ACA (czwartym) wyraz „consolatio" występuje 18 razy. „Pocieszać" i „pociecha" pojawiają się najczęściej w przeciwstawieniu do „przerażać" i „przerażenie" (schrecken, perterrefacere, das Schrecken, terror). Tylko ta doktryna o usprawiedliwieniu jest poprawna, która niesie człowiekowi pociechę. Ep (XI. BS 820, 16) odrzucając błędną teorię o przeznaczeniu, argumentuje m.in. tym, że „pobożne umysły nie mogą w niej znaleźć żadnej pociechy". Wszystko, co Pismo święte podaje, ma nas nie tylko pouczać, ale również pocieszać (Rz 15, 4). Po wyliczeniu czterech błędów (1. Bóg nie chce, by wszyscy pokutowali i wierzyli Ewangelii, 2. Bóg nie chce na serio, by wszyscy do niego przyszli; 3. Bóg nie chce wszystkich zbawić, a niektórych przeznacza na potępienie, 4. o wybraniu decyduje nie tylko miłosierdzie Boże, ale też sam człowiek), Ep argumentuje: doktryna ta jest błędna, ponieważ zabiera człowiekowi wszelką pociechę.

[125] ACA 4. BS 172, 62.

[126] Tamże 178, 85.

[127] Tamże 182, 106; Por. tamże 184, 117 n., 191, 156 n.

[128] Tamże 217, 285.

[129] Tamże 227, 351.

[130] BS 816-822; 1063-1091.

też jego przyczynę. Potępienia Bóg nie przeznacza nikomu, jedynie je przewiduje na mocy swojej wszechwiedzy. Jeśli człowiek idzie na potępienie, winien obwiniać o to siebie samego[131]. O przeznaczeniu do zbawienia możemy się łatwo dowiedzieć, ponieważ Bóg nie ukrył tego w tajemnicy swoich planów, ale odsłonił w słowie. Prowadzi nas ono do Chrystusa, księgi życia, w której zapisani są wszyscy mający się zbawić. Poucza, dzięki komu i w jaki sposób otrzymuje się zbawienie. Chrystus „zaofiarowuje się nam w słowie", dlatego chce, by tego słowa słuchać i nim nie gardzić. Ani samymi ludzkimi rozumowaniami, ani za pomocą Prawa nie można w sposób pewny rozstrzygnąć problemu przeznaczenia. Pewną i prawdziwą informację na ten temat znajdujemy w Ewangelii, która zapewnia, że Bóg nikogo nie chce potępić, ale wszystkich pragnie zbawić przez Chrystusa. Dla tych, którzy pilnie szukają woli Bożej, pokutują, uznają swoje grzechy, wierzą w Chrystusa, zachowują przykazania Boże, ewangeliczna nauka o przeznaczeniu staje się zbawienna i przynosi im bardzo wielką pociechę. Jeśli ktoś się potępia, to dlatego, że lekceważy słowo Boże[132].

SD podtrzymuje tezy Ep o przeznaczeniu szerzej je uzasadniając. Podobnie jak Ep ostrzega, by tych zagadnień nie rozwiązywać za pomocą naturalnego sposobu myślenia, czy też wczytywaniem się w Prawo, ale w świetle słowa, które odsłania zbawczą wolę Bożą w Chrystusie[133]. Przez słowo Ewangelii Bóg powołuje, objawia i zaofiarowuje nam powołanie, a słowo to staje się skuteczne w wybranych. Dzięki słowu Bożemu wiemy, że wierny Bóg, który zaczął w nas dobre dzieło, pragnie je kontynuować i udoskonalić[134].

C. „NARZĘDZIE ORAZ INSTRUMENT DUCHA ŚWIĘTEGO"

Zbawcze funkcje słowa wskazują na jego wyjątkowy związek z Bogiem, czemu zawdzięcza ono swój nadprzyrodzony dynamizm. W opisach tego związku KZ unika sformułowań schematycznych: raz mówi, że przez słowo działa Bóg, innym razem, że Chrystus, często – że Duch Święty. SD w następujący sposób ujęła relację między Duchem Świętym a słowem: „Duch Święty zechciał być skutecznym przez słowo"[135]. Zatrzymajmy się przy tym zdaniu, które lapidarnie ujęło narzędziową funkcję słowa Bożego w dziele zbawienia.

---

[131] Ep XI. BS 817, 2-5.

[132] Tamże 817, 6-819, 12.

[133] SD XI. BS 1070, 25-1072, 28; 1079, 52-1080, 56 nn.

[134] Tamże 1073, 32 i 34; 1075, 40.

[135] „[...] spiritus sanctus per verbum vult in iis efficax esse [...]" (SD XI. BS 1085, 75).

Rozważymy kolejno 3 elementy tej wypowiedzi.

a) „Duch Święty [...]"

Skuteczności słowa nie należy wyjaśniać w sensie magicznym. Nie posiada jej samo ze siebie, samo też nie przybliży nikomu zbawienia. Jako pewnego rodzaju stworzenie nie posiada do tego jakichkolwiek kwalifikacji. Stworzenie może się samo potępić lub przyczynić się do potępienia innych, zbawia natomiast sam Bóg.

KZ, charakteryzując zbawcze działanie Boga, wiąże je z Duchem Świętym; to On działa przez słowo[136], karci[137], porusza człowieka[138], sprawia, że poprawnie myślimy o Bogu, że się Go lękamy i w Niego wierzymy[139], wzywa[140], nakłania do posłuszeństwa przykazaniom[141], umożliwia zewnętrzne wypełnienie Prawa[142], nakłania dobrych do czynienia dobrze[143], poucza o woli Bożej[144], pragnie udzielać łaski i wzmacniać nasze siły[145], jak też doprowadzić nas do pokuty[146], umożliwia właściwy stosunek do Boga[147], zaofiarowuje w Ewangelii łaskę i zbawienie[148], nie przestaje przepowiadać słowa Bożego[149], nawraca, obdarza wiarą, kieruje i odnawia człowieka[150], rozpoczyna dzieło odrodzenia i odnowy[151], sprawia w nas nowe i wieczne życie oraz wieczną sprawiedliwość[152], zachęca do dobrych uczynków[153], wzbudza miłość do Boga i bliźniego[154], oczyszcza[155], oświeca[156], odnawia serce[157],

[136] SD II. BS 910, 89.
[137] SD V. BS 955, 11.
[138] SD II. BS 906, 83.
[139] ACA 4. BS 187, 135.
[140] KK. BS 512.
[141] SD XI. BS 1084, 73.
[142] ACA 4. BS 186, 130; 174, 70.
[143] SD II. BS 897, 63.
[144] SD VI. BS 966, 12.
[145] SD XI. BS 1073, 33.
[146] Tamże s 1083, 71.
[147] CA 18. BS 73, 2 n. Por. ACA 4. BS 166, 31 nn.; 186, 130.
[148] SD II. BS 879, 18.
[149] GK II, 3. BS 655, 43.
[150] SD II. BS 873, 5; SD III. BS 922, 23; 923, 28.
[151] SD II. 897, 65.
[152] ACA 4. BS 186, 132.
[153] SD VI. BS 966, 12.
[154] SD III. BS 922, 23.
[155] GK II, 3. BS 659, 58.
[156] KK. BS 512.
[157] SD VI. BS 966, 12.

sprawia wiarę[158], zachowuje wiarę[159], uświęca[160], pociesza[161] i daje świadectwo wybranym, że są dziećmi Bożymi[162].

Skuteczność słowa jest skutecznością Ducha Świętego, który jest właściwym podmiotem działania słowa.

b) „[...] przez słowo [...]"

Z pewnością Duch Święty mógł karcić, wzywać, poruszać, uświęcać itd. bezpośrednio. Mógł też obrać sobie wiele różnych sposobów pośredniego wpływu na człowieka. Obierając wpływ pośredni, mógł obrać wiele różnych rzeczy, poprzez które obdarowywałby Bożą życzliwością. Zechciał jednak[163] obrać słowo jako środek, za pośrednictwem którego zbawczo oddziałuje na człowieka. Jeśli Duch Święty wzywa do pokuty, wzywa przez słowo; jeśli udziela zbawczego poznania Chrystusa, udziela go przez słowo; jeśli nawraca, pobudza do pokuty, wiary i nowego posłuszeństwa, czyni to przez słowo, *durchs Wort, per verbum*[164]; jeśli pociąga do Boga, pociąga przez słowo[165]; jeśli wybiera, informuje o tym przez słowo[166]; jeśli daje łaskę i moc, udziela ich przez słowo[167]; jeśli powołuje, powołuje przez słowo[168]. Przez słowo dokonuje naszego uświęcenia[169], przez słowo umacnia i zachowuje wiarę, pomnaża dobra nadprzyrodzone i strzeże ich skutecznie[170], przez słowo nawraca, odradza i odnawia[171], przez przepowiadanie Ewangelii wierzący otrzymują Ducha Świętego[172], przez Prawo karci[173], przez Ewangelię wzy-

---

[158] SD XI. BS 1083, 69 i 72.
[159] Ep IV. BS 789, 15.
[160] GK II, 3. BS 654, 37; KK. BS 512; SD III. BS 922, 23; 923, 28.
[161] SD V. BS 955, 11.
[162] SD XI. BS 1084, 74.
[163] „will der H. Geist"; „spiritus sanctus [...] vult" (SD XI. BS 1085, 75).
[164] Tamże; Ep XII. BS 825, 22.
[165] SD XI. BS 1085, 76 n.
[166] Tamże 1082, 65.
[167] „[...] der Heilige Geist durchs Wort, dardurch er uns beruft, Gnade, Kraft und Vermögen darzu vorleihet [...]" (SD XI. BS 1073, 33).
[168] „Dass aber „viel berufen seind und wenig auserwählet", kompt nicht daher, dass es mit Gottes Beruf, so durchs Wort geschieht, die Meinung haben sollt, als spreche Gott: Äusserlich durchs Wort berufe ich euch wohl alle, denen ich mein Wort gebe, zu meinem Reich [...] dann es ist mein Wille, dass der grösste Teil von denen, so ich durchs Wort berufe, nicht sollen erleuchtet noch bekehret werden, sondern vordammet sein und bleiben, ob ich mich gleich durchs Wort im Beruf anders gegen sie erkläre. Hoc enim esset Deo contradictorias voluntates affingere [...]" (SD XI. BS 1074 n., 34).
[169] SD XI. BS 1085, 75.
[170] GK II, 3. BS 658, 54.
[171] SD II. BS 877, 16.
[172] Tamże 873, 5.
[173] SD VI. BS 966, 12.

wa[174], przez słowo wzbudza wiarę i umożliwia przyjście do Chrystusa[175], przez słowo oświeca, przez nie daje wzrost w wierze i darach swoich[176], przepowiadanie słowa Bożego oczyszcza[177], przez słowo Boże otrzymujemy łaskę wysłużoną przez Chrystusa i usprawiedliwienie[178], przez słowo dokonuje się nasze uświęcenie[179].

W filozoficzno-teologicznej terminologii średniowiecza, tak bliskiej autorom KZ, można by słowo Boże określić jako przyczynę narzędną (*causa instrumentalis*) zbawienia. Wiele czasowników określających różne aspekty uświęcającej aktywności Ducha Świętego niezmiennie wskazuje na słowo jako narzędzie, środek, instrument, organ czy urząd Ducha Świętego. „[...] nawrócenie do Boga jest dziełem samego Bożego Ducha Świętego; on sam jest owym wspaniałym artystą (*Meister, artifex*), który w nas to sprawia; posługuje się jednak przepowiadaniem i słuchaniem swego świętego słowa jako swoim właściwym narzędziem oraz instrumentem"[180].

Nazwa *Meister* czy *artifex* posiadała w tamtych czasach szersze znaczenie niż polskie „artysta", którym dzisiaj się posługujemy; oznaczało mistrza nie tylko w sztuce, ale również w rzemiośle, czyli twórcę w szerokim znaczeniu. Jak rzemieślnik czy artysta pracują za pomocą narzędzi, tak Duch Święty działa za pomocą słowa; jak najlepszy nawet artysta bez narzędzi nie wykuje w marmurze anioła, tak Duch Święty bez słowa nie ukształtuje nowego człowieka. Konieczność słowa-narzędzia tym wyraźniej można dostrzec, im uważniej wsłuchujemy się w słowa KZ o bierności człowieka, a nawet w oporze w stosunku do łaski Bożej, o tym, że jak kamień stawia opór żelazu w ręku rzemieślnika czy artysty, tak zdeprawowana wola człowieka buntuje się przeciw Bogu; że człowiek-tworzywo w niczym nie współpracuje z jedynym Działającym; że w najmniejszej nawet mierze nie jest w stanie poddać się Jego narzędziom, by pracę uczynić łatwiejszą i współuczestniczyć w Bożym dziele zbawczego tworzenia.

O słowie jako narzędziu Ducha Świętego kilkakrotnie mówi SD. Przepowiadanie i słuchanie słowa Bożego są – według niej – „instrumentami Ducha Świętego"[181], środkami lub narzędziami[182], urzędem i narzędziem Ducha Świętego[183], instrumentami czy środkami Ducha Świętego[184].

---

[174] SD V. BS 955, 11.

[175] KK. BS 512, 6.

[176] SD XI. BS 1083, 69.

[177] GK II, 3. BS 657 n.

[178] Tamże 659, 58.

[179] Tamże 658, 54.

[180] Tamże.

[181] „[...] die Bekehrung zu Gott allein Gottes des heiligen Geistes Werk seie, wölcher der rechte Meister ist, der allein sollchs in uns wirket, darzu er die Predig und das Gehör seines heiligen Worts als o r d e n t l i c h M i t t e l u n d W e r k z e u g gebraucht [podkr. moje, SN]" – „[...] conversio ad Deum sit solius spiritus sancti opus, qui solus est egregius ille artifex haec in

Instrumentalno-zbawczy charakter słowa SD podkreśliła w pięknym porównaniu go do sieci rybackiej. Bóg przez Ducha Świętego słowem jak siecią przyciąga do siebie wybranych i ratuje ich z sideł szatana[185].

Tezę szwenkfeldian, że przepowiadanie i słuchanie słowa nie jest instrumentem, narzędziem i środkiem, przez które Duch Święty poucza, prowadzi do zbawczego poznania Chrystusa, nawrócenia, prawdziwej pokuty, posłuszeństwa, FZ napiętnowała i odrzuciła jako zgubny błąd w wierze[186]. Zatem zagadnienie zbawczo-pośredniczącej funkcji słowa traktowano jako niesłychanie doniosły punkt doktryny ewangelickiej. Nie przeprowadza się poważnych dyskusji i nie odrzuca uroczyście drobiazgów teologicznych. W rzeczy samej takie lub inne rozwiązanie omawianego problemu rozstrzygało o naturze i doniosłości urzędu kaznodziejskiego. Dlatego sformułowania KZ na temat słowa, nawet poszczególne terminy, zwłaszcza *Mittel, medium* oraz *instrumentum*, należy przyjąć jako dojrzały owoc długotrwałych refleksji i dyskusji najwybitniejszych teologów luterańskich siedemdziesiątych lat XVI w., owoc, który stał się dziedzictwem Kościołów luterańskich.

c) „[...] skuteczny"

Dzięki słowu jako instrumentowi zbawczego działania Duch Święty staje się w nas skuteczny: „[...] Duch Święty zechciał być w nich (grzesznikach) przez słowo skuteczny [...]"[187].

---

nobis efficiens; interim tamen praedicatione et auditu sancti verbi sui (tanquam ordinario et legitimo medio seu instrumento suo) utitur [podkr. moje, SN]" (SD II. BS 912).

[182] „des Heiligen Geistes Werkzeug"; „spiritus sancti instrumenta" (SD II. BS 892, 52).

[183] „Mittel" - „media" (tamże 901, 72).

[184] „ein Ambt und Werk des Heiligen Geistes", „ministerium et organon spiritus sancti" (tamże 894, 56).

[185] „Heiligen Geistes Werkzeug", „instrumenta seu media spiritus sancti" (tamże 901, 72). Nadto: Bóg przez słowo jako przez swój środek powołuje („Gott durch dieses Mittel", „per hoc medium, et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum [...]") (SD II. BS 891, 50); Bóg działa przez słowo jak przez swój środek oraz instrument („Durch dieses Mittel [...]", „Per hoc medium seu instrumentum [,...]") (tamże 892, 54).

[186] „Das aber gesagt wird, niemand komme zu Christo, der Vater ziehe ihn denn, ist recht und wahr. Aber der Vater will das nicht tun ohne Mittel, sondern hat darzu sein Wort und Sakrament als ordentliche Mittel und Werkzeug verordnet, und ist weder des Vaters noch des Sohns Wille, dass ein Mensch die Predigt seines Worts nicht hören oder verachten und auf das Ziehen des Vaters ohn Wort und Sakrament warten solle. Denn der Vater zeucht wohl mit der Kraft seines H. Geistes, jedoch seiner gemeinen Ordnung nach durch das Gehör seines H. göttlichen Worts, als mit einem Netze, dadurch die Auserwählten aus dem Rachen des Teufels gerissen werden, darzu sich ein jeder armer Sünder verfügen, dasselbe mit Fleiss hören und an dem Ziehen des Vaters nicht zweifeln soll; denn der H. Geist will mit seiner Kraft bei dem Worte sein und dardurch wirken; und das ist das Ziehen des Vaters" (SD XI. BS 1085, 76 n.). Najpełniejszy wykład o słowie jako instrumencie Ducha Świętego: SD II. BS 872-912.

[187] „Dass der Kirchendienst, das gepredigte und gehörte Wort nicht sei ein Mittel, dadurch Gott der Heilige Geist die Menschen lehre, die seligmachende Erkenntnus Christi, Bekehrung,

Niemiecki oryginał posłużył się przymiotnikiem *kräftig* (silny, mocny); Duch Święty dzięki słowu staje się wystarczająco mocny, by nawrócić grzesznika, czyli słowo niejako uzdalnia Ducha Świętego do usprawiedliwiającego działania; bez słowa nie jest On *kräftig*, by dokonać tego dzieła. Przekład łaciński posłużył się przymiotnikiem *efficax*, co stanowi pewną interpretację oryginału, nie zafałszowuje jednak jego myśli; doniosłość funkcji słowa tłumacz dostrzegł w skuteczności, jakiej udziela Duchowi Świętemu.

Przymiotnik *kräftig, efficax*, w odniesieniu do Ducha Świętego działającego przez słowo, należy do wyrażeń charakterystycznych dla SD. Oprócz zacytowanego wyżej miejsca odnajdujemy go trzykrotnie w rozdziale na temat odwiecznego przewidzenia wybranych[188].

Inne księgi LC nie określają Ducha Świętego przymiotnikiem „skuteczny", jednak wypowiadają tę samą myśl; mówią, że Duch Święty działa jedynie przez słowo. Luter w GK wyostrzył sformułowanie tej myśli, nadając jej formę negatywną; gdzie nie ma przepowiadania słowa Bożego, tam – według niego – Duch Święty przestaje działać i wiara wygasa[189].

2. „ZWYCZAJNA DROGA"

Zbawcze oddziaływanie Ducha Świętego za pośrednictwem słowa jest normalną drogą, jaką Bóg ustanowił i od której nie odstępuje. Bóg „nie zwykł" działać inaczej: „Pan jednak nie zwykł bezpośrednio wzywać ludzi, ale przez słowo"[190].

Taką ekonomię zbawienia Bóg ustalił w odwiecznym swoim dekrecie przed stworzeniem świata. Wtedy już postanowił (*bedacht und verordnet hat, decreverit et ordinarit*), żeby wszystko, co odnosi się do naszego nawrócenia, dokonywało się w nas mocą jego Ducha przez słowo[191].

Słowo do tego stopnia stało się „miejscem", gdzie działa Duch Święty, że SD nazwała je „urzędem Ducha Świętego" (*ein Ambt des Geistes, mini-*

Buss, Glauben und neuen Gehorsamb in ihnen wirke" (Ep XII. BS 825, 22). „Dass der Kirchendienst, das gepredigte und gehörte Wort nicht sei ein Mittel, dardurch Gott der H. Geist die Menschen lehre seligmachende Erkenntnus Christi, Bekehrung, Buss, Glauben und neuen Gehorsam in ihnen wirke" (SD XII. BS 1097, 30).

[188] Zob. przyp. 135.

[189] „[...] wölle kräftig und tätig sein [...]" – „[...] velle in nobis efficacem esse [...]" (SD XI. BS 1069, 17); „[...] der durchs Wort kräftig sein will und wirket [...]" – „[...] qui per verbum efficaciter operari cupit [...]" (tamże 1076, 41); „[...] der heilige Geist durchs Wort kräftig sein [...] will [...]" – „[...] spiritus sanctus per verbum efficax esse [...] velit [...]" (tamże 1072, 29).

[190] GK II, 3. BS 655, 43. Por. WA 18, 695.

[191] „Nu berufet Gott nicht ohne Mittel, sondern durch das Wort [...]" – „Dominus autem non solet homines immediate vocare, sed per verbum [...]" (SD XI. BS 1071, 27).

sterium spiritus)[192]. Nazwa *Ambt*, którą LC określa stanowisko i funkcję kaznodziei, odnosi się tutaj do słowa Bożego, w którym, z którym i przez które Duch Święty prowadzi ludzi do godności dzieci Bożych.

Zbawienie przez słowo jest normalną drogą (*der ordentliche Weg, via ordinaria*) Ducha Świętego do człowieka. Ep posłużyło się tym określeniem w wykładzie nauki o przeznaczeniu. Interpretując słowa „wielu wezwanych, mało wybranych" (Mt 20, 6; 22, 14) odrzuciło taką wykładnię, według której Bóg nie chce wszystkich zbawić; następnie uczy, że przyczyna potępienia leży w samym człowieku, który albo w ogóle nie słucha słowa Bożego, albo uporczywie nim gardzi, zamyka na nie uszy i serce, a przez to wznosi przeszkodę na „zwyczajnej drodze" Ducha Świętego, by nie mógł w nich spełnić swego dzieła[193].

„Droga zwyczajna" znaczy drogę konieczną. Słów „droga zwyczajna" nie należy rozumieć w sensie „na ogół" czy „przeważnie", co dopuszcza istnienie nadzwyczajnej drogi zbawienia. „Droga zwyczajna" oznacza drogę jedyną. „Bez środków – nie!" (*nicht ohne Mittel, non sine mediis*) jest hasłem LC. Bóg nie zbawia bez przepowiadania i słuchania słowa. Wiara „ze słuchania" nie dopuszcza przypadku wiary „bez słuchania"[194]. Bóg nikomu nie daje łaski i Ducha Świętego bez „zewnętrznego i uprzedniego słowa"[195]; Boga nie sposób inaczej uchwycić, jak tylko przez słowo[196]. Jak koniecznie obowiązuje zasada *sola fide*, tak bezwzględnie trzeba przyjąć *solo verbo*[197]. Skoro wiara jest ze słuchania, słuchanie słowa jest niezbędne, a więc „tylko przez słowo" (*allein durchs Wort*), „tylko w słowie i przez słowo" (*allein im Wort und durchs Wort, tantum [...] per verbum*)[198].

Zgodnie z raz ustalonym sposobem Bożego działania nikt nie otrzymuje zbawienia bez pośredniczącego słowa. Wstęp do FZ z 1558 r. wypowiedział radość, że w Niemczech zajaśniało na nowo światło Ewangelii i słowa Bożego. Po tym stwierdzeniu dodał: „jedynie przez słowo dostępujemy zbawienia"[199].

„Koniecznościowa" interpretacja zasady *per verbum* tłumaczy, dlaczego liberalniejsze propozycje entuzjastów na temat zbawczego działania Ducha Świętego „bez jakiegokolwiek narzędzia czy instrumentu rzeczy stwo-

---

[192] „[...] Gott in seinem Rat für der Zeit der Welt bedacht und verordnet hat, dass er alles, was zu unser Bekehrung gehört, selbst mit der Kraft seines Heiligen Geistes durchs Wort in uns schaffen und wirken wölle" (SD XI. BS 1077, 44).

[193] Tamże 1072, 29.

[194] Ep XI. BS 819, 12.

[195] Ep II. BS 777, 4.

[196] AS III, VIII. BS 453, 3.

[197] ACA 4. BS 173, 67.

[198] Tamże 173, 68.

[199] Tamże.

rzonych" spotkały się z tak energiczną odprawą zarówno Ep[200], jak i SD[201].

Wczytując się w te liczne i wyraźne wypowiedzi KZ na temat pośrednicząco-instrumentalnej funkcji słowa w dziele zbawienia, myślimy o zasadzie *solus Christus* w jej tradycyjnej, ekskluzywnej interpretacji. J. A. Möhler czuł się zmuszony do przyjęcia tezy o sprzeczności zachodzącej w KZ między twierdzeniem „sam Bóg działa bezpośrednio na ludzi" a zdaniem, że „działa On za pomocą zewnętrznego, boskiego, napisanego słowa"[202]. Nie musimy – jak się wydaje – przyjmować tezy o sprzeczności, która – zdaniem Möhlera – rozdziera wewnętrznie podstawowe księgi symboliczne luteranizmu. Wystarczy przyjąć, że wykluczają one jakiekolwiek autonomiczne zbawcze pośrednictwo stworzenia (w sensie „samo z siebie" i „bez Chrystusa"), nie wykluczają natomiast, owszem, stanowczo postulują zbwacze pośrednictwo stworzeń postanowione przez Boga, włączone w jedyne i doskonałe pośrednictwo Chrystusa oraz uzależnione od Ducha Świętego[203].

Mówiąc, że według KZ Duch Święty działa „jedynie przez słowo", nie powiedzielibyśmy wszystkiego, LC bowiem wskazuje wyraźnie na inne jeszcze „narzędzia", którymi uświęcająca moc Ducha Świętego dotyka grzesznego człowieka, mianowicie na sakramenty i absolucję.

---

[200] „alleinseligmachenden Wort" – „per quod solum veram salutem accipimus" (FZ Vorrede. BS 740). „per hoc medium [verbum] et non alio modo" (SD II. BS 891, 50). Por. tamże 893, 55.

[201] BS 779, 13.

[202] BS 872 n.; 890, 46. Por. E. F. Fischer. *Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Leipzig 1907 s. 111.

[203] Möhler. *Symbolik* Bd 1 s. 474.

Rozdział IV

ZBAWCZE POŚREDNICTWO SAKRAMENTÓW I ABSOLUCJI

Nazwa „słowo" występuje w KZ bardzo często w połączeniu z nazwą „sakrament" czy „sakramenty". „Słowo i sakrament" (*Wort und Sakrament, verbum et sacramentum*) – ta para słów powtarza się na kartach BS od CA po SD. Bóg, według KZ, zwraca się zbawczo do człowieka nie tylko przez słowo, ale również przez znaki, które w tym celu ustanowił. Nie funkcjonują one jednak autonomicznie, między nimi a słowem istnieje wewnętrzna spójność. Dlatego analiza sakramentologicznych tekstów LC przedłuża refleksję nad słowem, podjętą w rozdziale poprzednim, i uzupełnia ją nowymi elementami.

Łącznie z sakramentami omówiona zostanie absolucja, ponieważ tak czynią źródła, które – choć nie stawiają jej w jednym szeregu z chrztem i Eucharystią – dostrzegają duże podobieństwo między absolucją a znakami sakramentalnymi.

Najpierw zostaną zebrane zasadnicze informacje o sakramentach w ogólności, w trzech następnych punktach omówione zostaną kolejno: chrzest, wieczerza i absolucja z wydobyciem na światło możliwie wszystkiego, co określa ich pośrednicząco-zbawczą naturę i funkcje.

A. OGÓLNA TEORIA SAKRAMENTÓW

Sakramentologia KZ pozostaje w kręgu pojęć teologicznych średniowiecza, takich jak „znak", „słowo i element", „materia i forma", „ustanowienie" czy *opus operatum*. Za pomocą tych tradycyjnych pojęć Luter i Melanchton skonstruowali reformacyjne pojęcie sakramentu.

Sakrament posiada strukturę znakową. Znak sakramentu tworzą słowo i materia. Luter w ten sposób opisał sakrament chrztu: „Stąd również

(chrzest) otrzymuje swoją istotę, co pozwala nazywać go sakramentem, jak tego uczy również św. Augustyn. *Accedat*, mówi, *verbum ad elementum et fit sacramentum*, co znaczy: «Jeśli słowo dojdzie do elementu, czyli naturalnej wody, powstaje z tego sakrament», tzn. rzecz święta i boska oraz znak"[1].

Konieczne są oba składniki. Woda bez słowa Bożego pozostaje zwykłą wodą, a nie żadnym chrztem[2]; chrzest przynosi życie dzięki złączeniu ze słowem Bożym[3]; sakramentu Eucharystii nie tworzą sam chleb i wino, ale chleb i wino związane i zamknięte w słowie Bożym[4]; słowo przemienia materię (element) w to, co jest sakramentem[5].

We wcześniejszych pismach Lutra nie dostrzegamy tego zdecydowanego podkreślania doniosłości znaku sakramentalnego, jaki łatwo można zauważyć w późniejszych jego wypowiedziach. Zadecydowała o tym potrzeba przeciwstawienia się zbyt spirytualizującym tendencjom części teologów reformacyjnych, lekceważących znaki sakramentalne[6].

---

[1] GK IV. BS 694, 18. Ojciec reformacji, cytując ten tekst najprawdopodobniej z pamięci, zamienił Augustynowy indicativus (accedit) na coniunctivus (accedat). Uczynił to samo w AS III. BS 449, 2 i jeszcze raz w GK IV. BS 709, 10.

[2] KK. BS 516, 10. Por. GK IV. BS 693, 14; 709, 9.

[3] GK IV. BS 696, 29. Por. R. Josefson. *Luthers lära om dopet*. Stockholm 1944 s. 99.

[4] GK IV. BS 709, 9.

[5] Tamże 709, 10. Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 170 n. Wyraźny akcent na skuteczność zewnętrznego znaku sakramentalnego został uwarunkowany chęcią przeciwstawienia się św. Tomaszowi i dominikanom, jak również Dunsowi Szkotowi i franciszkanom. Luter napisał o tym wyraźnie w AS III, V. BS 450, 2.

[6] Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 172. O sakramentologii Lutra piszą: H. Beintker. *Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der Metanoia*. W: *Solange es „heute" heißt*. Festgabe Rudolf Hermann. Berlin 1957 s. 30-41; E. Bizer. *Die Entdeckung des Sakramentes durch Luther*. „Evangelische Theologie" 17:1957 s. 64-90; J. Distelmann. *Konsekration. Luthers Abendmahlslehre in dogmatisch-liturgischer Sicht*. Berlin 1960; H. Echternach. *Die Wiederentdeckung des Taufsakraments durch Luther*. W: *Mensch und Menschensohn*. Festschrift Karl Witte. Hamburg 1963 s. 58-80; M. Ferel. *Gepredigte Taufe. Eine homiletische Untersuchung zur Taufpredigt bei Luther*. Tübingen 1969; H. Grass. *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung*. 4. Aufl. Gütersloh 1954; R. Hermann. *Die Kindertaufe bei Luther*. „Lutherische Monatshefte" 1:1962 s. 67-73; E. Iserloh. *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*. W: *Reformata Reformanda*. Festgabe für H. Jedin. Bd. 1. Münster 1965 s. 247-264; W. Jetter. *Die Taufe beim junger Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung*. Tübingen 1954; J. F. McCue. *Luther and Roman Catholicism on the Mass as Sacrifice*. „Journal of Ecumenical Studies" 2:1965 nr 2 s. 205-233; E. Kinder. *„Realpräsenz" und „Repräsentation". Feststellungen zu Luthers Abendmahlslehre*. ThLZ 84:1959 s. 881-894; K. Michaelis. *Über Luthers eherechtliche Anschauung und deren Verhältnis zum mittelalterlichen und neuzeitlichen Eherecht*. W: Festschrift für E. Ruppel (Hrsg. K. Bielitz, J. Frank). Hannover 1968 s. 43-62; A. Peter. *Sakrament und Ethos nach Luther*. LuJb 36:1969 s. 41-79; tenże. *Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. Berlin 1960; S. Riemers. *Luther en het sacrament von de boetwaardigheit*. Kampen 1967; E. Roth. *Sakrament nach Luther*. Berlin 1952; O. Wand.

W znaku sakramentalnym zdecydowana przewaga należy do słowa; dlatego sakrament można nazwać po prostu „obrazem słowa" czy „widzianym słowem"[7].

Słowo połączone z „elementem" tworzy pewien ryt czy ceremonię sakramentalną, z którą Bóg związał swoją obietnicę łaski[8]. O tym, że niektóre ryty są sakramentami, a inne nie, rozstrzygają boskie postanowienie (*mandatum, institutio, Gebot, Einsetzung*) oraz obietnica łaski[9].

KZ mówi o dwóch lub o trzech sakramentach. Różnica nie wynika z ewolucji doktryny sakramentalnej, ale warunkuje je autorstwo ksiąg. Radykalny Luter przyjął tylko dwa sakramenty, chrzest i Eucharystię, ponieważ, jego zdaniem, tylko one spełniają dwa istotne warunki sakramentu: 1. złożenie z materii formy, czyli z materialnego elementu i słowa zgodnie z Augustyna określeniem sakramentu, 2. ustanowienie tych znaków przez Boga (Chrystusa) i związanie z nimi łaski odpuszczania grzechów. „[...] Będziemy zastanawiali się nad dwoma sakramentami ustanowionymi przez samego Chrystusa [...]" – napisał Luter w GK[10]. Melanchton godził się na szerszą interpretację sakramentalnej materii i formy, co pozwoliło mu zaliczyć do

---

La pensée luthérienne sur la conception sacramentalle du mariage. „Angelicum" 45:1968 s. 401-428; E. Wolf. *Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre*. Peregrinatio I 243-256.

[7] „Praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile (*Tract. 80 in Joan.* 15, 3. PL 35, 1840), quia ritus oculis accipituret est quasi pictura verbi, sidem significans, quod verbum". (ACA 13. BS 292 n., 5). „Wasser tuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist [...]" (KK. BS 516, 10). „[...] ohn Gottes Wort ist das Wasser trauet; denn ohn Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe" (tamże).

[8] „[...] sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae [...]" – w tłumaczeniu niemieckim: „die äuserlichen Zeichen und Ceremonien [...]" (ACA 13. BS 292, 3). Por. ACA 24. BS 354, 18: „ceremonia vel opus". P. Fraenkel zwrócił uwagę, że nazwy „ceremonia" i „święta czynność" („opus sacrum") odgrywają podstawową funkcję w sakramentologii E. Melanchtona (*The Question Concerning Melanchthon, the Fathers and the Eucharist*. W: V. Vajta. (Hrsg.) *Luther und Melanchthon*. Göttingen 1961 s. 147-150).

[9] „[...] sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae [...]" (ACA 13. BS 292, 3). „At sacramenta sunt signa promissionum" (tamże 295, 20). Luter raz mówi o ustanowieniu sakramentów przez Boga („Dei mandatum et institutionem" – „Gottes Gebot und Einsetzung" GK IV. BS 691, 6), innym razem o ustanowieniu przez Chrystusa („ab ipso Christo institutis" – „von Christo eingesetzt" – (tamże 691, 1). Na temat obietnicy łaski i odpuszczenia grzechów przez sakramenty: ACA 24. BS 369, 69; ACA 13. BS 295, 20; ACA 24. BS 369, 70; te same myśli spotykamy w pismach Lutra i Melanchtona spoza BS: u Lutra: WABr I, 595, 2; WA 6, 532, 24; 6, 550, 9.25.31; 6, 571, 35; 572, 10:40 II, 411, 4.8.21.33; u Melanchtona: CR 2, 620; 3, 191; 14, 797.

[10] GK IV. BS 691, 1. We wstępie do tegoż katechizmu Luter zapowiedział, że będzie mówił o sakramentach, które Chrystus ustanowił, a mianowicie o chrzcie oraz o Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa (GK Vorrede. BS 557 n., 20). Zaślubiny i małżeństwo uznał za sprawy cywilne nie należące do Kościoła, widział jednak potrzebę uszanowania tradycji, stąd polecił błogosławić małżeństwa, jeśli duchowni będą o to proszeni (KK. BS 528, 1).

sakramentów również pokutę, a ściślej – absolucję[11]. Stanowisko swoje wyjaśnił dość obszernie w ACA. Powiedział, że liczba sakramentów nie jest sprawą istotną, zasadnicza jest bowiem wierność Pismu świętemu[12]. Bierzmowanie i namaszczenie chorych ustanowili Ojcowie, a Kościół nie uważa tych rytów za konieczne do zbawienia, ponieważ nie ma takiego postanowienia Bożego[13]. Gdyby święcenia kapłańskie rozumiało się jako sakrament służenia sakramentom i Ewangelii, można by uznać ich sakramentalność, ponieważ tak pojęte otrzymały *mandatum* i *promissiones*. Skoro jednak rozumie się je jako sakrament skierowany przede wszystkim do składania ofiary eucharystycznej, trzeba je odrzucić, ponieważ istnieje tylko jedna ofiara Chrystusa[14]. Jeślibyśmy również małżeństwu przyznali godność sakramentu, należałoby zapytać, czemu nie uznać za sakramenty modlitw, jałmużn czy cierpień, z którymi Bóg również złączył swoje obietnice[15].

Komentatorzy KZ w rozdziale o sakramentach omawiają tylko chrzest i Eucharystię, a pokucie czy absolucji poświęcają osobny rozdział lub punkt. Uznają więc za bardziej rozstrzygające stanowisko Lutra niż Melanchtona, zwłaszcza że nawet ojciec reformacji mówiąc o absolucji jako sakramencie podkreślał różnicę między absolucją jako sakramentem a chrztem czy Eucharystią.

B. CHRZEST[16]

Wizytacje duszpasterskie, które Luter oraz jego przyjaciele przeprowadzali w latach 1527-1528, wykazały nieprawdopodobną ignorancję religijną zarówno ze strony ludu, jak i księży. Luter postanowił temu zaradzić, m.in. przez wydanie *Małego katechizmu, Dużego katechizmu* i *Książeczki o chrzcie*[17], którą od

[11] „Quare signa sine mandato Dei instituta non sunt certa signa gratiae, etiamsi fortasse rudes docent, aut admonent aliquid. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae [...]" (ACA 12. BS 292, 3 n.).

[12] Tamże 292, 2.

[13] Tamże 293, 6.

[14] Tamże 293, 7-12.

[15] Tamże 294, 14-17.

[16] Naukę o chrzcie zawierają: CA 9. BS 63; ACA 9. BS 246 n.; AS III, V. BS 449 n.; KK. BS 515-517; GK IV. BS 691-707; *Taufbüchlein*. BS 535-541; Ep XII. BS 823, 6-8; SD XII. BS 1094, 11-13 i 1097, 31. Bibliografia: Schlinck, jw. s. 126 nota 3.

[17] Książeczka o chrzcie piętnuje niedbalstwa księży w sprawach najważniejszego sakramentu i proponuje nowy ryt chrzcielny. Wprowadzenie języka ojczystego, czytania Ewangelii i przypomnienie starego zwyczaju udzielania chrztu przez zanurzenie przypominają reformę rytuału przeprowadzoną w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II.

1529 r. łączono z *Małym katechizmem*[18]. Wiele uwagi poświęcił w nich sakramentologii, na pierwszym miejscu sakramentowi chrztu, wyjaśniając jego istotę, konieczność i znaczenie. Melanchton oraz autorzy FZ zwracali na te sprawy mniejszą uwagę.

1. „BOSKA WODA [...] NIOSĄCA ZBAWIENIE"

Najstarsze księgi BS nie poświęciły sakramentowi chrztu większej uwagi, ponieważ nie stanowił on przedmiotu sporu między rodzącym się luteranizmem a Kościołem oficjalnym. Artykuł 9 CA stwierdził jedynie, że chrzest jest konieczny do zbawienia, że przez niego Bóg obdarza łaską, i że należy chrzcić dzieci, nadto potępiła stanowisko anabaptystów, którzy odrzucili potrzebę chrztu dzieci twierdząc, że zbawią się one bez niego[19]. Katolicka *Konfutacja*, nawet w najostrzejszej pierwszej formie, nie mogła zarzucić temu artykułowi doktrynalnego błędu. Żeby coś jednak zaatakować, musiała odwołać się do wypowiedzi Lutra i Melanchtona spoza tego artykułu[20]. Zatwierdzona wersja *Konfutacji* nie zgłosiła zastrzeżeń pod adresem CA 9[21], zatem CA nie musiała rozwijać szerzej tego tematu. Podkreśliła jednak, że broni chrztu dzieci, który jest „konieczny i zbawczo-skuteczny"[22], że należy chrzcić dzieci, ponieważ „wraz ze chrztem zostaje zaofiarowane zbawienie"[23], i że „Bóg daje Ducha Świętego przyjmującym chrzest w ten sposób", tzn. w wieku dziecięcym[24].

Luter szerzej wypowiedział się na temat zbawczej funkcji „wzniosłego sakramentu"[25]. Według *Książeczki o chrzcie* chrzest jest „wzniosłym, świętym i zbawczym sakramentem"[26], „doskonałym dziełem i rzeczą najwyższej rangi"[27], we chrzcie bowiem Bóg obdarza nas niezmiernymi i niewyczerpalnymi bogactwami łaski, odradza nas, wyzwala z tyranii szatana i grzechu, chroni przed śmiercią i piekłem, byśmy stali się synami życia oraz dziedzicami wszelkich dóbr Bożych, dziećmi Boga i braćmi Chrystusa[28]. Jest on jedy-

---

[18] Por. BS 535 nota 1.

[19] CA 9. BS 63, 1-3. *Wyznanie szwabskie* szerzej scharakteryzowało chrzest. Podkreśliło dominujące znaczenie słowa Bożego, które stanowi fundament chrztu, nazwało ten sakrament „rzeczą świętą, żywą i skuteczną, kąpielą powtórnych narodzin i odnowieniem Ducha" (BS 63).

[20] J. Ficker. *Die Konfutation* s. 38 n.

[21] CR 27, 105 n.

[22] „necessarius et efficax ad salutem" (ACA 9. BS 246, 1).

[23] „[...] quia salus cum baptismo offertur" (tamże 247, 2).

[24] „[...] Deus dat spiritum sanctum sic baptisatis" (tamże 3).

[25] „[...] das hohe Sakrament [...]" – „[...] hoc sublime sacramentum [...]" (KK. *Taufbüchlein*. BS 537, 8).

[26] „das hohe, heilige, tröstliche Sakrament der Taufe" (tamże 535, 1).

[27] „das treffliche Werk und den grossen Ernst" – „summum opus remque seriam" (tamże 2).

[28] Tamże 537, 8.

ną naszą pociechą i wstępem do dóbr niebieskich i do społeczności świętych[29], „zbawczą kąpielą”[30], która duchowo odradza[31]. Bóg przez wodę i Ducha Świętego odradza nas, odpuszcza nam grzechy, umacnia i udziela łaski prowadzącej do życia wiecznego[32]. W *Dużym katechizmie* Luter wyjaśnił, że wielka godność wody chrzcielnej nie płynie z niej samej, ale ze złączenia jej z Bożym słowem ustanowienia i obietnicy. Nie chodzi tu bowiem o zwykłą wodę[33], ale o wodę objętą przez słowo i Bożą decyzję; one ją uświęcają do tego stopnia, że woda zwyczajna staje się wodą boską[34]. Anabaptyści, oddzielając wodę od słowa i decyzji Bożej, poniżają i bezczeszczą chrzest[35], bowiem słowo Boże jest ważniejsze niż woda; ono jest najcenniejszym klejnotem oraz jądrem w wodzie sakramentalnej[36]. Ono sprawia, że woda naturalna staje się „wodą boską, świętą i niosącą zbawienie”[37]. Boskie słowo zamknięte w wodzie[38] czy woda, w której jest imię Boga[39], rodzą zbawienne owoce. Zgodnie z wolą Chrystusa „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony” (Mk 16, 16), moc chrztu, jego działanie, owoc i cel streszczają się w jednym: zbawić człowieka. „Zbawić” znaczy uwolnić od grzechu, śmierci i tyranii szatana, przenieść do królestwa Chrystusa i żyć z Nim wiecznie[40]. Bóg przyrzeka i ofiaruje przez chrzest zwycięstwo nad śmiercią i szatanem, odpuszczenie grzechów, łaskę Bożą, Chrystusa z Jego wszystkimi czynami oraz Ducha Świętego z Jego wszystkimi darami[41]. Chrzest nie tylko oznacza, ale sprawia, rozpoczyna i realizuje nowe życie[42]. Bóg włożył swoje słowo w wodę i zaproponował nam rzecz zewnętrzną, przez którą mamy się zbawić. „[...] cokolwiek Bóg w nas czyni i sprawia, zechciał to czynić wyłącznie przez ów zewnętrzny porządek”[43]. Kto zatem odrzuca zewnętrzny znak chrztu, odrzuca postanowienie Boże i samego Chrystusa[44].

---

[29] Tamże 537 n., 9.
[30] „heilsame Sintflut” (tamże 539, 14).
[31] „die geistliche Wiedergeburt” (tamże 538, 13).
[32] „[...] Gott [...] der Dich anderweit geborn hat durchs Wasser und den heiligen Geist und hat Dir alle Deine Sunde vergeben, der stärke Dich mit seiner Gnade zum ewigen Leben, Amen” (tamże 541, 30).
[33] Tamże 694, 17.
[34] GK IV. BS 693, 14.
[35] Tamże 693, 15.
[36] Tamże 694, 16.
[37] „[...] nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Waser” (tamże 694, 17).
[38] Tamże 694, 19.
[39] Tamże 696, 26.
[40] Tamże 695 n., 23-25.
[41] Tamże 699, 41.
[42] Tamże 706, 75.
[43] „[...] was Gott in uns tuet und wirket, will er durch solch äusserliche Ordnung wirken” (tamże 607, 30).
[44] Tamże 697, 31.

Według Lutra zbawcze działanie chrztu obejmuje całego człowieka; woda działa na ciało, słowo na duszę, stąd jedno i drugie wymaga nieśmiertelności i dostępuje zbawienia. Ciało dostępuje zbawiennego wpływu chrztu dzięki swemu ścisłemu złączeniu z duszą. Cały człowiek poprzez chrzest dostępuje zbawienia i osiąga zbawienie[45].

Zewnętrzny znak wody i słowa posiada znaczenie nie tylko dla jednostki przyjmującej chrzest, ale również dla społeczności kościelnej. Bóg ustanowił zewnętrzne znaki i gesty, by przez nie powiększała się społeczność kościelna[46].

Wobec zgodnego przyjęcia nauki Lutra i Melanchtona o chrzcie jako wodzie zawierającej boską moc, która obdarowuje człowieka zbawieniem, FZ nie miała potrzeby powracać do tych spraw. Jedynie z okazji odrzucenia przez szwenkfeldian i anabaptystów sensowności chrztu dzieci przypomniała konieczność tego sakramentu do zbawienia, niezależnie od wieku człowieka. Ep potępiło zdanie szwenkfeldian: „woda chrztu nie jest narzędziem, poprzez które Pan przypieczętowuje przybranie za dzieci Boże i sprawia odrodzenie"[47]. Broni w nim instrumentalno-zbawczego charakteru chrztu, podobnie jak to uczyniło w stosunku do słowa Bożego[48]. SD odrzuciła tezę anabaptystów, że dzieci bez chrztu mogą dostąpić zbawienia[49].

2. „DZIEŁO BOGA"

Woda, która niesie zbawienie, nie może być wodą zwyczajną; znak, który daje Ducha Świętego, nie może być znakiem tylko naturalnym; akcja chrztu, która pomaga człowiekowi w sprawie usprawiedliwienia, nie może być czynnością ludzką. To, co rozstrzyga o zbawczym dynamizmie wody odrodzenia, jest czynem Boga. O tym, że chrzest jest *efficax ad salutem*, decyduje nie czyn ludzki, ale działanie Boże. KZ podkreśliła te myśli z wielkim naciskiem, by przypadkiem nie zrozumiano jej wypowiedzi o instrumentalno-zbawczej funkcji „żywej kąpieli" na korzyść czynu ludzkiego i nie zakwestionowano w ten sposób absolutnej suwerenności Bożej w dziedzinie zbawienia. Tłumaczyła więc, że woda chrztu jest „wodą boską" tylko dlatego, że Bóg tak chciał (*Gottes Ordnung*), a jej zbawcze oddziaływanie należy przypisać nie człowiekowi, lecz Bogu.

---

[45] Tamże 700, 46.

[46] „Gott eben solch äusserlich Zeichen und Gebärde [Zeremonien] ordet zu dem Sakrament, dadurch wir ernstlich in die Christenheit genommen werden" (tamże 704, 64).

[47] „Dass der Kirchendienst, das gepredigte und gehörte Wort nicht sei ein Mittel, dadurch Gott der Heilige Geist die Menschen lehre, die seligmachende Erkenntnus Christi, Bekehrung, Buss, Glauben und neuen Gehorsam in ihnen wirke" (Ep XII. BS 825, 23).

[48] Tamże 825, 22.

[49] SD XII. BS 1094, 11-13.

T o B ó g daje chrzczonym Ducha Świętego[50]; w imię Boga udzielamy tego sakramentu[51]; Bóg go ustanowił[52]; Chrystus jest jego twórcą[53], stoi więc za nim Boży nakaz i słowo[54]; przyjąć chrzest w imię Boże znaczy otrzymać go nie od ludzi, ale od samego Boga; chociaż dokonuje się on ludzkimi rękoma, należy go uważać zgodnie z rzeczywistością za „czyn Boga"[55]. Wynika stąd nieporównywalna godność tego aktu, który staje ponad wszelkimi czynami ludzi, nawet świętych. Zły duch postarał się o przesłonięcie wspaniałej wielkości tego aktu, oczarowując ludzi pięknymi uczynkami zakonników. Prawda jednak, której uczy Pismo, jest inna. Gdybyśmy na jedno miejsce zgromadzili najwspanialsze czyny wszystkich zakonników, nie dorównałyby wartości podniesienia przez Boga źdźbła słomki. W tym przypadku godności osoby nie mierzy się wielkością czynu, ale wielkość czynu godnością osoby[56]. O najwyższej randze chrztu decyduje fakt, że sam Bóg przyozdabia go swoim imieniem i zwykłą wodę czyni wodą boską przepełnioną zbawczą mocą. Zawiera ona w sobie „całą moc i potęgę Bożą"[57]. Chrzest nie jest czynem człowieka, ale czynem Chrystusa, „chrztem Chrystusa" (*Christus Taufe*); należy to rozumieć w ten sposób, że Chrystus go ustanowił i nakazał[58]. Same ceremonie chrztu jako ludzka czynność mają znaczenie zewnętrznej maski, która jak łupina orzecha kryje w swym wnętrzu istotę czyli słowo Boże, a więc coś, co człowieka przerasta i należy do innych kategorii[59]. Nasi rodzice czy przełożeni mogą być również podobni do Turków czy pogan, gdy porównujemy ich uszy, oczy, skórę itd., a jednak słowo Boże („Czcij ojca swego i matkę swoją") rozstrzygnęło o zasadniczej różnicy między wspomnianymi grupami ludzi[60].

Można zarzucić, że mimo wszystko chrztu dokonują ludzie, chodzi zatem o ludzki czyn. W pewnym sensie chrzest jest czynem ludzkim, ale jako taki nie posiada żadnej wartości zbawczej. Cała, absolutnie cała moc usprawiedliwienia, uświęcenia, odrodzenia itd. pierwszego sakramentu wiąże się z tym, co w nim jest boskiego. Jeśli koniecznie pragniemy wyróżnić w pierw-

---

[50] ACA 9. BS 247, 3.
[51] GK IV. BS 692, 9.
[52] Tamże 692, 6.
[53] Tamże 692, 9.
[54] Tamże 692, 8.
[55] „Denn in Gottes Namen getauft werden, ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbs getauft werden; darumb ob es gleich durch des Menschen Hand geschiecht, so ist es doch wahrhaftig Gottes eigen Werk, daraus ein iglicher selbs wohl schliessen kann, dass es viel höher ist denn kein Werk, von einem Menschen oder Heiligen getan" (GK IV. BS 692 n., 10).
[56] Tamże 693, 11 n.
[57] Tamże 694, 16 n.
[58] Tamże 695, 22.
[59] Tamże 694, 19.
[60] Tamże 694 n., 20.

szym sakramencie czyn ludzki obok czynu boskiego, całość zbawczych funkcji wody odrodzenia musimy przypisać drugiemu czynowi. Chrzest interesuje nas o tyle, o ile niesie zbawienie, a więc słusznie mówimy, że nie jest czynem człowieka, ale Boga[61]. Czyn ludzki w chrzcie może być porównany do zwyczajnej kąpieli, a woda – do wody, w której gospodyni płucze mięso[62]. Taki czyn rozważany pod kątem wartości zbawczej nic nie znaczy, a nawet nie jest chrztem[63].

C. WIECZERZA[64]

Problematyka eucharystyczna KZ koncentruje się wokół dwu wielkich tematów: 1. mszy św. i 2. obecności Chrystusa w Eucharystii. W pierwszym temacie za najbardziej charakterystyczną trzeba uznać tezę, że msza nie jest ofiarą[65],

---

[61] „Sprechen sie aber, wie sie pflegen: Ist doch die Taufe auch selbs ein Werk, so sagst Du, die Werk gelten nichts zur Seligkeit, wo bleibet denn der Glaube? Antwort: Ja unsere Werk tuet freilich nichts zur Seligkeit, die Taufe aber ist nicht unser, sondern Gottes Werk" (GK IV. BS 698, 35).

[62] Tamże 695, 22. Luter w kazaniu o chrzcie (1534 r.) wyraził się jeszcze mocniej nazywając taką wodę wodą, w której kąpie się psa: „ein schlecht wässerig oder irdisch Wasser oder (wie es die Rotten heissen) ein Badewasser und Hundsbad" (WA 37, 642, 16-18; podobnie WABr 4, 36, 9 n.: „balneum canicum".

[63] GK IV. BS 698, 36 n.

[64] Bibliografia: Schlink, jw. s. 133 n. nota 11.

[65] Obszerne uzasadnienie znajdujemy w AS (art. 2: „O mszy"). Nazywając mszę świętą „najstraszliwszą ohydą, największą i budzącą zgrozę obrzydliwością w papiestwie", przytoczyły następujące racje: a) nauka o mszy jako ofierze godzi w pierwszy artykuł, czyli doktrynę protestancką o usprawiedliwieniu, ponieważ przyjmuje, że msza wybawia człowieka od grzechu tak na ziemi, jak w czyśćcu, gdy tymczasem wybawia nas sam Baranek Boży; b) nie ustanowił jej Chrystus, lecz ludzie; c) nie jest rzeczą konieczną, a więc można bez grzechu z niej zrezygnować; d) nie jest konieczna, więc jest zakazana; e) do mszy zakradło się mnóstwo nadużyć; żeby je usunąć, trzeba znieść mszę, chociażby zawierała niektóre elementy pożyteczne i dobre; f) jest tylko czynem ludzkim, przez który usiłujemy otrzymać odpuszczenie grzechów i łaskę Bożą czy to dla siebie, czy to dla innych, mimo że godzi to wprost w podstawowy artykuł wiary o usprawiedliwieniu przez samą wiarę; g) praktyka mszy św. zrodziła niezliczone szkody i bałwochwalstwo (BS 416-426). Do powyższych racji Lutra Melanchton dorzucił następującą: msze zostały sprofanowane i sprowadzone do roli zyskownego interesu – „ad turpissimum quaestum" (T. BS 486, 43). Na temat nadużyć mszy św. zob. SD VII. BS 1010, 109. Luter był przekonany, że uznanie ofiarniczego charakteru mszy świętej nieuchronnie burzy prawdę o jedyności i wystarczalności ofiary krzyżowej Chrystusa, dlatego z niezwykłą stanowczością wystąpił przeciwko nauce o mszy jako ofierze. Twierdził, że nawet wówczas, gdyby protestanci zgodzili się na wszystkie inne artykuły rzymskokatolickie, nie mogą przyjąć artykułu o mszy; zapewnił, że gotów jest wydać swoje ciało na spalenie, byle nie dopuścić do stawiania na równi (czy wyżej) tego, który odprawia mszę, i naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa (AS II, II. BS 419, 10).

w drugim, że Chrystus jest rzeczywiście i substancjalnie[66] obecny w Eucharystii z, w czy pod chlebem i winem[67], co wyklucza przeistoczenie[68]. Oba tematy narzuciła sytuacja historyczno-teologiczna. Wobec konieczności skoncentrowania w polemice sił na podstawowych zagadnieniach wysuniętych przez *Konfutację*, a później przez sakramentarzy, sprawa instrumentalno-zbawczej funkcji Eucharystii zeszła nieco w cień, co jednak nie znaczy, że została całkowicie pominięta. Owszem, KZ mówi o Eucharystii jako o znaku woli Bożej względem nas i wskazuje na jej zbawcze skutki, akcentując przy tym znaczenie słów ustanowienia.

1. RZECZYWISTA OBECNOŚĆ CHRYSTUSA

Chleb i wino w Wieczerzy Pańskiej są znakiem, a więc odnosi się do nich definicja sakramentu podana przez CA 13. O naturę tego znaku rozgorzały spory między luteranami a sakramentarzami, czyli zwolennikami Zwinglego, którzy znaleźli sympatyków również pośród teologów *Wyznania augsburskiego* i w obozie kalwińskim[69].

Ep i SD opisując sytuację powstałą na skutek wspomnianych sporów rozróżniły sakramentarzy radykalnych i umiarkowanych; pierwsi wyraźnie twierdzili, że w Wieczerzy Pańskiej rozdaje się i spożywa jedynie chleb i wino; drudzy wypowiadali się w sposób niejasny i usiłowali wywołać wrażenie, iż wierzą w rzeczywistą obecność „prawdziwego, substancjalnego i żywego ciała i krwi Chrystusa", faktycznie jednak uznawali obecność jedynie duchową i takież spożywanie; przyjęli zatem doktrynę radykalnych. Według jednych i drugich w Wieczerzy Pańskiej faktycznie i rzeczywiście pożywamy i pijemy tylko chleb i wino, a Chrystusa przyjmujemy wyłącznie duchowo

---

[66] „[...] corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini" (CA 10. BS 64, 1). „[...] confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter [w tłumaczeniu niemieckim: „wahrhaftiglich"] adsint corpus et sanguis Christi [...]" (ACA 10. BS 247, 1); „[...] in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi [...]" (ACA 8. BS 248, 4); „wahrhaftig und wesentlich" – „vere et substantialiter" (Ep VII. BS 796, 2; 797, 6; SD VII. BS 989, 55); „die wahre, wesentliche Gegenwärtigkeit" – „veram, substantialem praesentiam" (SD VII. BS 1014, 120).

[67] pod: ACA 3, BS 451, 2; KK, BS 519 n. („unter", „sub"); w: SD VII. BS 982, 32 („in", „in"); w, pod: GK IV. BS 709, 8 („in", „uner", „sub"); z: Ep VII. BS 801, 26; SD VII. BS 975, 6; ACA 9. BS 248, 4 („mit", „cum"); pod, z, w: SD VII. BS 983, 35 („unter", „mit", „in", „sub", „cum", „in").

[68] Wyraźne odrzucenie przeistoczenia: AS III, VI. BS 452, 5; Ep VII. BS 801, 22; SD VII. BS 977, 14; 983, 35; 1010, 108.

[69] O stanowisku Melanchtona w sporach na temat obecności Chrystusa w Eucharystii zob.: W. H. Neuser. *Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkung im unteren Donauraum.* ZKG 84:1973 s. 49-59. Spory te miały miejsce po napisaniu przez Melanchtona CA i ACA, dlatego nie znajdujemy w tych pismach ich echa.

(*geistlich, spiritualiter*), co znaczy, że przyjmujemy Jego ducha lub moc i zasługę nieobecnego ciała; ciało bowiem Chrystusa i Jego krew znajdują się w niebie; tam więc należy się wznieść duchowo, by je odnaleźć[70]. SD przytoczyła przykład takiego niejasnego sformułowania: „Tak wielka odległość dzieli ciało i krew Chrystusa od znaków, jak daleka jest ziemia od najwyższych niebios"[71]. SD dodała, że sakramentarze, mówiąc na temat obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy, nie chcą ich umiejscawiać na ziemi, chyba że tylko *respectu fidei*, tzn. w tym sensie, że naszą wiarą poprzez zewnętrzne symbole i słowo wznosimy się do nieba, gdzie znajduje się prawdziwe i substancjalne ciało i krew Chrystusa, owszem, Jego samego wraz z dobrami duchowymi, które wysłużył; tam dopiero możemy Go przyjąć, ale tylko duchowo. Tak więc sakramentarze chleb i winno umiejscawiają na ziemi, a nie w niebie, ciało zaś i krew Chrystusa – w niebie, a nie na ziemi, z czego wynika, że w Wieczerzy możemy pożywać jedynie chleb i wino[72].

Taka interpretacja związku między chlebem i winem w Wieczerzy z jednej strony, a ciałem i krwią Chrystusa z drugiej, zadecydowała o swoistym zrozumieniu sakramentalnego znaku Eucharystii. Nie można go bowiem uznać za znak rzeczywistego ciała i krwi Pańskiej; nie można przyjąć, że w nim, z nim czy pod nim jest prawdziwy i substancjalny Chrystus. Desygnatem nazwy „chleb i wino" nie jest w Wieczerzy Ciało i Krew Chrystusa obecne rzeczywiście na ziemi, ale Chrystus w niebie, który złączony jest ze swym znakiem na ziemi jedynie sakramentalnie, czyli znaczeniowo (*sakramentlich oder bedeutlich, sacramentaliter seu significative*), co znaczy, że pożywając chleb ustami, ciało Chrystusa, które jest w niebie, mogą przyjmować wiarą[73].

Interpretacja słów ustanowienia „Jedzcie, to jest ciało moje" harmonizuje w wykładzie sakramentarzy z ich teorią znaku sakramentu Eucharystii.

---

[70] Ep VII. BS 796 n., 2-5; SD VII. BS 970-978, 1-16.

[71] SD VII. BS 973, 2.

[72] Tamże 973 n., 3. Doktrynę, którą referuje Ep i SD, by z nią polemizować, można znaleźć w kalwińskich księgach wyznaniowych: *Confessio Basileensis (prior)* z 1534 r.; *Confessio Basileensis posterior*, czyli *Confessio Helvetica* z 1536 r.; *Consensus Tigurinus* z 1549 r.; *Confessio Helvetica posterior* z 1562 i 1566 r.; *Katechizm heidelberski* z 1563 r.; *Institutiones* J. Kalwina (IV 17, 18. CR 30, 1017). Najistotniejsze teksty podaje BS 1012 nota 5. *Confessio Helvetica posterior* w ten sposób wyjaśnia związek ciała i krwi Chrystusa z chlebem i winem w Wieczerzy: „Nie łączymy więc wcale ciała i krwi Zbawiciela z chlebem i winem w ten sposób, byśmy mogli mówić, że właśnie chleb jest ciałem Chrystusa, chyba że w sposób sakramentalny; czy też, że ciało Chrystusa skrywa się pod materialnym chlebem w ten sposób, że wypada je adorować pod postaciami chleba, czy tak, że ktoś otrzymując znak, otrzymuje również samą rzecz. Ciało bowiem Chrystusa przebywa w niebie po prawicy Ojca. Winniśmy więc wznieść nasze serca w górę, a nie wiązać ich z chlebem" (*La confession helvétique posterieure*. Neuchâtel 1944 s. 124 n.).

[73] SD VII. BS 975, 7 n.

„Jeść” znaczy wierzyć w Chrystusa; „ciało” znaczy symbol, znak czy figurę ciała Chrystusa; orzeczenia „jest” nie należy rozumieć dosłownie, ponieważ ciało Chrystusa jest w niebie, a nie w Wieczerzy związane z chlebem[74].

Oprócz znaczenia symbolicznego sakramentarze nadawali Wieczerzy Pańskiej, czy też chlebowi i winu w niej używanemu, inny sens, mianowicie zewnętrznego wyznania chrześcijańskiego. Właśnie Wieczerza eucharystyczna odróżnia chrześcijan od innych ludzi[75].

FZ zdecydowanie przeciwstawiła doktrynie sakramentarzy tezę o chlebie i winnie jako rzeczywistym znaku prawdziwego i substancjalnego ciała i krwi Chrystusa. Zarówno Ep, jak i SD uczyniły to w formie negatywnej, odrzucając zasadnicze twierdzenia przeciwników, oraz w formie pozytywnego wykładu, przy czym SD przedłożyła znacznie dłuższy ekskurs przypominając naukę wcześniejszych ksiąg symbolicznych: CA, ACA, obu katechizmów Lutra oraz jego AS.

Główne tezy Ep i SD można streścić w następujący sposób:

1. W Wieczerzy Pańskiej są prawdziwie i substancjalnie obecne i ciało i krew Chrystusa z chlebem i winem[76];
2. Słowa ustanowienia należy rozumieć dosłownie[77];
3. Ciało i krew Chrystusa pożywamy nie tylko przez wiarę, ale także ustami, aczkolwiek nie w sposób kafarnaicki[78];
4. Zarówno godni, jak i niegodni i niewierni przyjmują prawdziwe ciało i krew Chrystusa[79].

Treść pozytywnego wykładu wyostrzyły i wzmocniły katalogi odrzuconych błędów, do których Ep i SD zaliczyły m.in. następujące zdania:

1. Słowa ustanowienia należy rozumieć symbolicznie, a więc przenośnie (pożywanie symboliczne, jedynie duchowe, chleb i wino tylko figurą, podobieństwem i typem)[80].
2. Chleb i wino są jedynie znakami pamięci (*Denkzeichen, signa memoriae*), które posiadają wartość pieczęci i rękojmi zapewniających, że wiara wznosi się do nieba, gdzie znajduje ciało i krew Chrystusa[81];
3. Sakramentalne znaki Wieczerzy pełnią funkcję jedynie rozpoznawczą w tym sensie, że chrześcijanie po nim wzajemnie się rozpoznają (*notae professionis, Kennzeichen*)[82].

---

[74] Tamże. Por. U. Zwingli. *Auslegung des 18. Artikels*. CR 89, s121 n. i CR 90, 344 oraz 798, 801; J. Kalwin. *Institutiones* IV, 17, 32, W: CR 30, 1032; IV, 17, 18, W: CR 30, 1017.

[75] SD VII. BS 974, 4. Teksty źródłowe do tej nauki zob. BS 974d nota 3.

[76] Ep VII. BS 797, 6; SD VII. BS 982, 32; 988, 49.

[77] Ep VII. BS 797, 7; SD VII. BS 986, 45; 987 nn., 48 nn.; 989 nn., 54 nn.

[78] Ep VII. BS 799, 15; SD VII. BS 987, 48.

[79] Ep VII. BS 799, 16; SD VII. BS 979, 19; 980, 24-26.

[80] Ep VII. BS 801, 25-28; SD VII. BS 1011 n., 113 n., 1012, 115; SD VII. BS 1012, 115.

[81] Ep VII. BS 801 n., 29; SD VII. BS 1012, 116.

[82] SD VII. BS 1012, 115.

Obecność Chrystusa w chlebie i winie nie jest czymmś obojętnym dla naszego zbawienia. Chrystus zawsze jest dla nas; Jego obecność niesie nam zbawienie.

Zbawcza obecność Chrystusa pod chlebem i winem dlatego jest dla nas zbawcza, że wiąże się ściśle z krzyżem. Nie ma dwóch odrębnych „daje" i „przelewa": jedno na krzyżu, drugie w Wieczerzy; nie ma dwóch aktów zaofiarowania się Zbawiciela: jeden na Golgocie, drugi w wieczerniku: jest jedno „danie", jedno „przelanie" i jeden zbawczy akt; ten sam Chrystus, ten sam dar, ta sama rzeczywistość, to samo *für euch, pro vobis*. Różnicę można wypowiedzieć w ten sposób, że zbawcze wydarzenie krzyża Chrystus przybliża nam i czyni je rzeczywistością wciąż aktualną[83].

Chrystus jest zbawczo obecny dla nas w chlebie i winie jako Chrystus uwielbiony, zasiadający po prawicy Ojca. Myśl tę znajdujemy nie tylko w GK. ACA, przyjmując prawdziwą i substancjalną obecność ciała i krwi Chrystusa z chlebem i winem, dodała: „mówimy o obecności żywego Chrystusa"; J. Jonas przełożył te słowa łacińskiego oryginału na niemiecki, zmieniając nieco sformułowanie: „mówimy o obecności żywego ciała"[84]. Luter i autorzy SD zajęli się szerzej relacją ciała Chrystusa w niebie do ciała Chrystusa w chlebie, ponieważ sakramentarze właśnie dlatego odrzucili naukę o rzeczywistej obecności ciała Chrystusa w Eucharystii, że zostało ono wzięte do nieba i postawione po prawicy Ojca. Problem natury obecności ciała Chrystusa stał się problemem eucharystycznym, który zmusił Lutra do obszerniejszej wypowiedzi w piśmie *O wieczerzy Pańskiej* w 1528 r. Opowiedział się w nim za teorią wszechobecności ciała Chrystusa (*Uniquitätslehre*). Pominął ją w GK i AS, ale SD odwołała się do niej[85]. Podstawowym założeniem teorii wszechobecności ciała Chrystusa jest nauka o *communicatio idiomatum*; dzięki osobowemu zjednoczeniu człowieczeństwa Chrystusa z Jego bóstwem, uwielbione ciało Jezusa uczestniczy w przymiocie wszechobecności Jego bóstwa. Artykuł *Credo* – „siedzi po prawicy Ojca", który entuzjaści wykorzystywali przeciwko obecności ciała Chrystusa w chlebie, a krwi w winie, Luter zinterpretował w sensie przemawiającym za rzeczywistą obecnością. Argumentację przeciwników „albo w niebie, albo w chlebie" zmienił na „i w niebie, i w chlebie", ponieważ, jak powiedział, „prawica

[83] GK IV. BS 713 n., 31 n. Por. komentarz Schlinka do KG IV. BS 714, 34 – „für euch" (jw. 137 n.) oraz Mayera (*Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus*. Gütersloh 1929 s. 469 n.).

[84] ACA 10. BS 248, 4.

[85] SD VII. BS 1005, 91; 1006, 95.

Pańska jest wszędzie"[86]. Przyjmując teorię wszechobecności ciała Chrystusa Luter nie popadł w jakiś specyficzny panteizm, ponieważ ograniczył teorię *ubiquitas* słowami ustanowienia. Nie wszędzie ciało Chrystusa jest obecne w ten sam sposób, jak w chlebie, ponieważ słowa „to jest ciało moje" skierowane były tylko do chleba, a słowo Chrystusa jest mocne i sprawia to, co orzeka czy obiecuje[87].

H. Fagerberg słusznie zauważył, że we współczesnej teologii protestanckiej przejawia się tendencja do jednostronnego odczytywania obietnicy „za was [...] na odpuszczenie grzechów" przy równoczesnym niedocenianiu zbawczego znaczenia samej obecności Chrystusa pod chlebem i winem[88]. Tymczasem BS bardzo ściśle wiążą słowa ustanowienia ze słowami obietnicy. Wieczerza o tyle zapewnia odpuszczenie grzechów, o ile Bóg przez słowo konsekruje chleb i wino na ciało i krew Chrystusa. Dopiero na gruncie prawdziwej obecności ciała i krwi swojej w Wieczerzy Chrystus ofiaruje nam zapewnienie darowania grzechów[89]. Faktycznie, GK wyraźnie odróżnia „co" Wieczerzy od jej „jak oddziaływuje?", czyli „czym jest?" i „co sprawia?" Podobnie zresztą jak cała KZ większą uwagę zwraca na wykład drugiego, nie zapomina jednak o pierwszym jako fundamencie. Nie waha się chleb i wino, które są ciałem i krwią Chrystusa, nazwać skarbem, przez który dostępujemy odpuszczenia grzechów[90]. Jego zdaniem, nie sposób oddzielić zbawczej funkcji ciała i krwi Chrystusa pod chlebem i winem od sakramentalnej obecności tegoż ciała i wina. Obecność Chrystusa w Wieczerzy nie jest obecnością dla obecności, ale obecnością dla zbawienia[91]. Wieczerza to nie tylko przyrzeczenie, ale również konsekracja; obejmuje zarówno to, „że ciało i krew Chrystusa j e s t, jak i to, że jest t w o i m jako skarb i dar"[92]. Bez przyrzeczenia Chrystusa nie byłoby odpuszczenia grzechów przez Jego ciało i krew w Wieczerzy, ale też bez ciała i krwi przyrzeczenie Jego jest nieaktualne i nie może nas objąć swym wyzwalającym działaniem. Luter podkreślił mocno tę zbawczą doniosłość sakramentalnego Ciała i Krwi Pań-

---

[86] „Christus leib und blut zu gleich ym hymel und abendmal ist" (*Dass diese Worte* [...] z 1527 r. WA 23, 137). Por. A. P e t e r s. *Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl.* Berlin 1960 s. 74 nota 36; F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 203.

[87] „So ist sein wort freylich nicht ein nachwort, sondern ein machtwort, das da schaffet, was es lautet" (*Von Abendmahl Christi.* WA 26, 283). Por. F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 204.

[88] *Die Theologie* s. 205. Autor cytuje dla przykładu zdanie V. Vajty: „Die entscheidende Frage war für Luther nicht das Wie, sondern das Warum der Gegenwart Christi, und er beantwortete sie mit dem »für uns«, d. h. zu unserem Heil" (*Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.* Lund 1952 s. 178).

[89] F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 205.

[90] GK IV. BS 713, 28.

[91] Tamże 713, 29.

[92] „[...] das es Christus Leib und Blut ist und dass es Dein ist als ein Schatz und Geschenke" (tamże).

skiej, by przeciwstawić się spiritualizującej interpretacji, w której nie było miejsca na wiarę, że chleb i wino Wieczerzy mogą pośredniczyć w odpuszczaniu grzechów, ponieważ czyni to wyłącznie Jezus na krzyżu. W kazaniu z 1529 r., a więc w rok przed wydaniem GK, Luter tak streścił ten pogląd: „Chrystus umarł na krzyżu, nie w Wieczerzy. Dlatego odpuszczenie grzechów dokonuje się na krzyżu, nie w Wieczerzy"[93]. Chociaż tworzył teologię nazwaną później teologią krzyża, wyraźnie zaakcentował pośrednicząco-zbawcze znaczenie sakramentalnej obecności Chrystusa: „[...] chociaż na krzyżu zostało dokonane samo dzieło oraz zrodzone darowanie grzechów, to jednak mogą one dojść do nas jedynie przez słowo [...]"[94]. Odpuszczenie grzechów, na mocy słowa Chrystusa, w tym sakramencie zostało zamknięte i nam przedłożone[95].

3. ZBAWCZA PAMIĄTKA

Ani Ep, ani SD nie odrzuciły twierdzenia, że znaki eucharystyczne są znakami pamięci, czyli znakami wspominania Chrystusa, owszem, uznały je za oczywiste w świetle słów „To czyńcie na moją pamiątkę"; zaprzeczyły natomiast myśli, że Wieczerza ma jedynie wspominać Chrystusa. Protestowały przeciwko zawężaniu celów Wieczerzy do prostego wspominania. Polemiczny charakter obu ksiąg zadecydował, że ich autorzy nie zaprezentowali własnego rozumienia Wieczerzy jako pamiątki, poprzestając na zanegowaniu stanowiska sakramentarzy.

Pozytywny wykład na temat zbawczego znaczenia wspominania Chrystusa w Wieczerzy znajdujemy w AS. Chodzi o piękny tekst Lutra, który wydobywa niepowtarzalną specyfikę „pamiątki Pana" za pomocą zestawienia jej ze wspominaniem wielkich bohaterów starożytności. Wspominania Chrystusa, jak tłumaczył autor AS, nie należy uważać za coś obojętnego dla zbawienia człowieka, jak np. wspominanie Herkulesa czy Ulissesa. Przywoływanie na pamięć Chrystusa posiada moc zbawczego oddziaływania. Wspominanie Chrystusa w Jego Wieczerzy nie jest „puste" w sensie „obojętne na planie zbawienia". Trzeba to rozumieć na tle całej sakramentologii KZ. Przecież sakramenty posiadają dwa cele podstawowe, utożsamiające się z celami Nowego Testamentu: przerazić i pocieszyć, zabić i na nowo powołać do życia. Kiedy wspominamy w Eucharystii Chrystusa, nie odtwarzamy świeckiego spektaklu, ale zwracamy się ku Zbawicielowi, który wybawia, ku zbawieniu w Chrystusie, by otworzyć się na nie przez wiarę, przyjąć je, a przez to

---

[93] „Christus mortuus in cruce, non coena. Ideo remissio peccatorum est in cruce, non in coena" (WA 29, 199).

[94] GK IV. BS 713, 31.

[95] Tamże 714, 32.

ożyć, wiara bowiem, która uznaje miłosierdzie Boże w Chrystusie, obdarowuje życiem. Luter odrzucił koncepcję znaku eucharystycznego pustego i jałowego w odniesieniu do zbawienia, a bronił zdecydowanie nauki o znaku niosącym pociechę, czyli – możemy tak powiedzieć – o znaku zbawczo pełnym, zbawczo bogatym i zbawczo nośnym[96].

4. ZBAWCZE POŻYWANIE

Sakramentalne pożywanie ciała Chrystusa ma wtedy miejsce, gdy podczas Wieczerzy Pańskiej przyjmujemy prawdziwe ciało i krew Chrystusa. Sprawiedliwi (*die Gläubigen, pii*) mają przez to rękojmię, że grzechy zostały im na pewno odpuszczone, że Chrystus w nich mieszka i że pragnie być w nich skuteczny[97].

Skąd jednak chrześcijanin czerpie pewność, że przez spożywanie Wieczerzy Pańskiej dostępuje wspomnianych darów? KZ wskazuje na wolę Chrystusa, który przy słowach ustanowienia dodał: „ciało, które się za was wydaje [...] [krew], która się za was przelewa na odpuszczenie grzechów"[98].

5. ZBAWCZE LEKARSTWO

Dzięki słowom ustanowienia otrzymaliśmy w Wieczerzy Pańskiej zbawcze lekarstwo[99], które niesie ulgę w chorobie oraz daje życie ciała i duszy[100].

Luter gorąco przekonywał, że Chrystus w tym właśnie celu ustanowił Eucharystię dla każdego z nas, a nie tylko ogólnie: dla nas. Chrystusowe *pro vobis* każdy winien rozumieć bardzo konkretnie jako „dla mnie" i „za mnie", co oczywiście ma zastosowanie również do stojącego obok mnie człowieka: *mihi et tibi*[101].

Skoro Eucharystia jest dla człowieka z woli Chrystusa zbawczym lekarstwem, winno się ją często przyjmować. Ojciec reformacji nie sądził, by chrześcijanin wystarczająco spełniał swój obowiązek, przystępując raz w roku do stołu Pańskiego. Jego zdaniem, winno się Eucharystię przyjmować c z ę s t o (*oft, saepe*)[102]. Nie chciał aprobować rozpowszechnionej w Kościele praktyki uczestniczenia w Eucharystii i słuchania słowa Bożego bez częstego

---

[96] AS 24. BS 370, 71-73.

[97] SD VII. BS 993 n., 63.

[98] GK IV. BS 711, 20-720, 64.

[99] „als eitel heilsame, tröstliche Ärznei" – „ut salutifera et utilis medicina" (GK IV. BS 721, 68).

[100] Tamże.

[101] Tamże 721, 65.

[102] Tamże 715, 39.

przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. W ostrych słowach piętnował też surowe nakazy przystępowania do Eucharystii[103]. „Nikogo nie chcę zmuszać ani do wiary, ani do sakramentów – napisał w przedmowie do *Małego katechizmu*. – I źle czynią ci, którzy w takiej dziedzinie ustanawiają prawa, jakieś czasy czy określone miejsca"[104]. Kaznodzieję tak winni przepowiadać, by wierni dobrowolnie przychodzili do nich z prośbą o sakramenty. Należy przekonywać chrześcijan, że staną się niegodni imienia chrześcijanina i będą winni grzechu wzgardy w stosunku do sakramentu, jeśli przynajmniej cztery razy w roku do niego nie przystąpią[105].

Ponieważ Eucharystia jest lekarstwem duchowym, nawet świadomość własnych grzechów nie powinna powstrzymywać od niej chrześcijanina. Niesie ona przecież pomoc przeciw złu i ubogaca licznymi dobrami. Nie potrzebne są w tym przedmiocie jakiekolwiek nakazy przymuszające do przyjmowania. Najsilniejszym bodźcem winna być świadomość przytłaczających nas grzechów[106]. Jeśli ktoś nie pożywa Eucharystii z głębokiego odczucia swej grzeszności i z przekonania o wielkim dobru, które się w niej zawiera, nie ma sensu zmuszać go przepisami do przyjmowania sakramentu. Nakaz nie zmieni postawy, a przystępowanie do Eucharystii pod przymusem prawa ujmę przynosi sakramentowi. Oczywiście, że zmusić zewnętrznie przepisem jest łatwiej niż wewnętrznie przekonać człowieka, ale przecież urząd proboszcza i kaznodziei jest posługiwaniem zbawienia i łaski, a nie przemocy[107].

6. ZBAWCZE ZJEDNOCZENIE Z CHRYSTUSEM

CA bardzo energicznie broniła praktyki udzielania komunii pod dwiema postaciami. Jako rozstrzygający argument przytoczyła wyraźną wolę Chrystusa oraz starożytną praktykę Kościoła[108]. Katolicka oficjalna odpowiedź dana w *Konfutacji* argumentowała m.in. w ten sposób, że Chrystus wprawdzie ustanowił Eucharystię pod dwiema postaciami, ale nigdzie nie nakazał świeckim pod obu postaciami jej przyjmować[109]; że komunia świeckich pod

---

[103] KK. *Vorrede*. BS 506 n., 24 n.

[104] Tamże 506, 21.

[105] Tamże 506, 22.

[106] Tamże 506, 23. Myśl Lutra idzie po linii CA 24: „Est igitur ad hoc facienda missa, ut ibi porrigatur sacramentum his, quibus opus est consolatione, sicut Ambrosius ait: Quia semper pecco, semper debeo accipere medicinam [por. Pseudo-Ambrosius. *De sacramentis* V, 4, 25. PL 16, 471 n.]" (CA 24. BS 94, 33).

[107] Tamże 506 n., 24-26.

[108] CA 22. BS 85 n., 1-12.

[109] *Confutatio*. CR 27, 129-134.

dwiema postaciami stanowi nadużycie (*abusus*) i nieposłuszeństwo[110]. Teologowie średniowiecza przytaczali jeszcze inną rację, którą napiętnowała CA, mianowicie, że przyjęta praktyka komunikowania pod jedną postacią jest potrzebna dla podkreślenia różnicy między stanem ludzi świeckich a duchowieństwem[111].

ACA nie potępiła tych, którzy przyjmują tylko jedną postać, skoro inaczej nie mogą, ale surowo oceniła ekskomunikujących i prześladujących za przyjmowanie „całego sakramentu". Wśród jej argumentów znajdujemy zdanie doniosłe dla określenia zbawczego działania Eucharystii: „Sakrament został ustanowiony, by pocieszać i podnosić przerażone dusze dzięki wierze, iż ciało Chrystusa zostało dane jako pokarm za życie świata i że odzyskują życie dzięki zjednoczeniu z Chrystusem"[112]. Melanchton wskazał w tym zdaniu na pociechę jako na jeden ze skutków Eucharystii. Niezliczoną wprost liczbę razy LC powtarza, iż wiara w usprawiedliwienie przez samą wiarę niesie ze sobą pociechę, podobnie zresztą jak słowo Boże i sakramenty. Pocieszanie urasta niekiedy do rangi kryterium rozstrzygającego o poprawności czy niepoprawności szczegółowych tez teologicznych, np. rzymskokatolicka nauka o zasłudze jest błędna i należy ją odrzucić, ponieważ nie kryje w sobie pociechy, owszem, przeraża człowieka, gdyż nigdy nie możemy być pewni, czy zdobyliśmy zasługę, a jeśli tak, to czy nasza zasługa jest wystarczająca w oczach Bożych. Ponieważ takiej pewności nigdy nie zdobędziemy, jest to bowiem niemożliwe, nauka o zasługach przeraża człowieka; trzeba ją więc odrzucić. Inaczej wygląda nauka o usprawiedliwieniu przez samą wiarę w darmowe usprawiedliwienie ze względu na Chrystusa, ponieważ zasługa Chrystusa jest niezawodna, tak samo, jak zbawcza wola Boża.

Melanchton wskazał w przytoczonym wyżej tekście na dwa źródła pociechy płynącej z Wieczerzy: pierwsze – przekonanie, że przyjmowane przez nas ciało Chrystusa z Jego woli zostało zaofiarowane jako pokarm na życie świata, oraz drugie – pewność, że jednocząc się z eucharystycznym Jezusem zyskujemy nowe życie; znaczy to, że chrześcijanin wierzy w Wieczerzę jako w środek zbawczego zjednoczenia z Chrystusem.

---

[110] „Quod in confessione Principum et civitatum inter abusus numeratur, Laicos duntaxat sub altera specie eucharistiae communicari, ideoque in dominiis eorum Laicis utraque species detur, respondendum iuxta ecclesiae sanctae consuetudinem, male hoc dinumerari inter abusus, quin iuxta ecclesiae eiusdem sanctiones [Chytraeus: functiones] et statuta potius abusum esse et inoboedientiam, Laicis dare utramque speciem" (tamże 129).

[111] „Ex illo autem errore, quod communio sub utraque specie esset de necessitate salutis, sequuntur alii non minus periculosi errores, ut recitat Gerson. Scilicet primo quod tanta esset dignitas laicorum circa sumptionem corporis Christi sicut sacerdotum" (G. Biel. *Sacri canonis missae expositio*. Lect. 84).

[112] „Sacramentum institutum est ad consolandas et erigendas territas mentes, cum credunt carnem Christi datam pro vita mundi cibum esse, cum credunt se coniunctos Christo vivificari" (ACA 22. BS 331, 10).

Chrystus związał z Eucharystią swój nakaz i swoje przyrzeczenie; nakazał sprawować ją na swoją pamiątkę, a przyrzekł odpuszczenie grzechów. Z nakazu wynika obowiązek obchodzenia Jego pamiątki, i to zupełnie niezależnie od naszych osobistych korzyści nadprzyrodzonych (po prostu z wierności woli Pana), a z przyrzeczenia płynie pocieszająca pewność, że Bóg obdarzy nas swoją sprawiedliwością.

Luter szeroko rozwinął tę myśl w GK przypominając słowa Chrystusa: „za was [...] na odpuszczenie grzechów"[113]. Obszernie wyjaśnił sens słów „To jest ciało moje i krew za was wydane i wylane na odpuszczenie grzechów". Bronił ich przed zbyt ogólnikową interpretację. Chrystus – według niego – skierował te słowa „do mnie, do ciebie"[114]. Po to idziemy do sakramentu, by zdobyć dla siebie skarb, przez który i w którym dostępujemy odpuszczenia grzechów. Że niesie on rzeczywiste uwolnienie od win, wiemy ze słów Chrystusa przyrzekających to mimo naszej słabości i upadków. Na skutek tego zapewnienia pokarm duszy, jak zwykło się mówić, żywi i wzmacnia nowego człowieka, czego nie sprawia chrzest. Pierwszy sakrament odradza, ale nie zapewnia sił do przezwyciężenia starego człowieka uwikłanego w liczne trudności płynące zarówno ze strony świata, jak i szatana. Człowiek, nawet odrodzony przez chrzest, potrzebuje pomocy, by nie upadł w to, z czego został podniesiony. Chrystus pozostawił swoją Wieczerzę jako codzienny pokarm wzmacniający i odnawiający siłę naszej wiary. Nowe życie zapoczątkowane w chrzcie otrzymuje wzrost w Eucharystii. Jej pomocy chrześcijanin potrzebuje bezwarunkowo, by nie osłabła czy nie ustała jego pełna zaufania wiara (*der Glaube, fiducia*) pod naporem nieustannych i w najwyższym stopniu niebezpiecznych aktów szatana[115].

Na zarzut, że chleb i wino nie mogą odpuszczać grzechów i wzmacniać wiary, Luter odpowiedział, że w przypadku Eucharystii chodzi – po pierwsze – o taki chleb, który jest ciałem Chrystusa, i takie wino, które jest Jego krwią; a – po drugie – chodzi o chleb i wino, z którymi Chrystus związał swoje słowa. Taki i tylko taki chleb jest skarbem, o który Luter wiedzie spór broniąc jego zbawczej wartości; przez (*dadurch, per*) taki właśnie chleb dostępujemy odpuszczenia grzechów. Wiemy o tym z całą pewnością ze

---

[113] GK IV. BS 711, 20; 720, 64.

[114] Tamże 720 n., 65.

[115] Tamże 711 n., 20-27. Luter bardzo na serio traktował dane biblijne o działalności szatana przeciwko człowiekowi (por. U. Asendorf. *Eschatologie bei Luther*. Göttingen 1967; H. M. Barth. *Zur inneren Entwicklung von Luthers Teufelsglauben*. KuG 13:1967 s. 201-211; F. Beisser. *Zur Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre*. KuG 16:1970 s. 229-241; H. Beintker. *Die Überwindung der Aufechtung bei Luther*. Berlin 1954; H. Obendiek. *Der Teufel bei Martin Luther*. Berlin 1931).

słów Chrystusa „za was się wydaje i wylewa". Zapewnienie Chrystusa sprawia, że skarb ciała i krwi Jego zostaje nam zaofiarowany i przekazany. Przekonuje nas również, iż Ciało i Krew Pańska nie są czymś obojętnym i niepotrzebnym dla sprawy naszego zbawienia[116].

Obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy jest więc dla nas, za nas czy w naszej obronie, tak bowiem można tłumaczyć *für uns* i *pro nobis*[117]. Nie tylko krzyż był i jest za nas, ale także ciało i krew Chrystusa w chlebie i winie. Chrystus pozostawił je jako skarbiec stojący otworem dla każdego; wystarczy wyciągnąć rękę (przez wiarę), by z niego czerpać zbawienie[118]. Tego właśnie pragnął Chrytus ustanawiając Eucharystię; *pro vobis traditur, pro vobis effunditur*. Wieczerza zatem to nie tylko pamiątka, lecz także zbawcze dary (*heilsames Gut, res salutares*) przeznaczone dla człowieka[119].

D. ABSOLUCJA

Nauka KZ na temat absolucji ma nastawienie wybitnie polemiczne, skierowane przeciwko praktykom pokutnym związanym z „drugą deską po rozbiciu". Podobnie jak w dwóch pierwszych rozdziałach oddzielono to, co KZ zanegowała, od tego, co zaproponowała, przy omawianiu zagadnienia absolucji najpierw zostanie ukazany główny przedmiot krytyki, a dopiero później pozytywny wykład LC.

1. KRYTYKA PRZEPOWIADANIA O SAKRAMENCIE POKUTY

CA poświęciła spowiedzi artykuł 11 i uzupełniła go artykułem 12 na temat pokuty. Podobnie uczyniła ACA.

---

[116] „Hie verdrehen sich aber unsere klugen Geister mit ihrer grossen Kunst und Klugheit, die schreien und poltern: „Wie kann Brot und Wein die Sünde vergeben oder den Glauben stärken?", so sie doch hören und wissen, dass wir solchs nicht von Brot und Wein sagen, als an ihm selbs Brot Brot ist, sondern von solchem Brot und Wein, das Christus Leib und Blut ist und die Wort bei sich hat. Dasselbige, sagen wir, ist je der Schatz und kein ander, dadurch solche Vergebunge erworben ist. Nu wird es uns ja nicht anders denn in den Worten: „Für Euch gegeben und vergossen" gebracht und zugeeignet. Denn darin hast Du beides, dass es Christus' Leib und Blut ist und dass es Dein ist als ein Schatz und Geschenke. Nu kann je Christus' Leib nicht ein unfruchtbar, vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze. Doch wie gross der Schatz für sich selbs ist, so muss er in das Wort gefasset und uns gereicht werden, sonst würden wir's nicht können wissen noch suchen" (GK IV. BS 713, 28-30).

[117] Tamże 713, 31.

[118] Tamże 714, 35.

[119] Tamże.

CA 11 zakwestionowała jedynie konieczność wyznawania wszystkich grzechów uzasadniając swoje stanowisko niemożliwością wyliczenia wszystkich swoich win zgodnie z Ps 19, 13: *Delicta quis intelligit.* W artykule 12 stwierdziła, że pokuta zawiera tylko dwie „części", mianowicie żal i wiarę, przy czym żal (*contritio*) określiła jako wyrzuty sumienia na skutek świadomości popełnionych grzechów[120], a wiarę jako przekonanie, że ze względu na Chrystusa dostępujemy odpuszczenia grzechów i uwolnienia od wyrzutów, które czyni nam sumienie[121].

Konfutacja w odpowiedzi na CA 11 zażądała od cesarza nacisku na książęta, by ci wymagali od swoich poddanych dorocznej spowiedzi oraz by zadbali o podtrzymanie praktyki wyznawania wszystkich grzechów, które penitent sobie przypomina[122]. *Konfutacja* odrzuciła całą drugą część artykułu 11 CA, broniąc nauki o trzech „częściach" pokuty, mianowicie: żalu, wyznaniu i zadośćuczynieniu. Odrzucenie przez CA 12 zadośćuczynienia jako istotnego elementu pokuty *Konfutacja* oceniła jako zajęcie stanowiska „przeciw Ewangelii, przeciw Apostołom, przeciw Ojcom, przeciw soborom i przeciw całemu Kościołowi katolickiemu"[123]. W obronie dotychczasowej praktyki przypomniała istnienie kościelnych przepisów różnicujących uczynki pokutne w zależności od popełnionych grzechów[124].

ACA w odpowiedzi na *Konfutację* krytykującą CA 11 i 12 stwierdziła, że chodzi jej o przypomnienie woli Bożej, która nie wymaga ani spowiedzi w określonym czasie, ani wyliczania wszystkich grzechów; nauka reformatorów pragnie przez to uwolnić sumienia od nadmiaru ludzkich przepisów, które narosły na praktyce spowiedzi; oprócz przepisów soborowych namnożyło się wiele summ, glossariów, konstytucji itd., które powodują coraz większy niepokój sumienia grzeszników, rozwiązują mozolnie niepotrzebne kwestie na temat „własnego kapłana", u którego należy się spowiadać, a nawet słowem nie wspominają o Chrystusie i wierze; zamiast pociechy przynoszą załamanie i rozpacz[125].

Odpowiadając na artykuł 12 *Konfutacji Apologia* szerzej przedłożyła krytykę dotychczasowego przepowiadania o pokucie oraz jej praktyki. Przede wszystkim zarzuciła, że przeciwstawiają się one podstawowej prawdzie biblijnej o darmowym usprawiedliwieniu przez samą wiarę: „Cóż wobec tego, Karolu, niezwyciężony cesarzu, mamy uczynić? Przecież jest to sam głos Ewangelii, że odpuszczenia grzechów dostępujemy przez wiarę. Ten głos Ewangelii potępiają autorzy *Konfutacji* [...]"[126].

---

[120] „contritio seu terrores conscientiae agnito peccato" (CA 12. BS 67, 4).
[121] Tamże 67, 5.
[122] CR 27, 108 n.
[123] Tamże 111.
[124] Tamże 113.
[125] ACA 11. BS 249-252.
[126] ACA 12. BS 252, 2 n.

Oprócz tego ACA postawiła 3 ważne zarzuty:

1. Odnośnie do żalu. ACA stwierdziła ogromny i zgubny chaos opinii w okresie sprzed wystąpienia Lutra. Zastanawiano się nad niepotrzebnie stwarzanymi problemami i spierano się o ich rozwiązania[127];

2. Odnośnie do wyznania grzechów. Nie służą zbawieniu liczne nakazy i przepisy o wyznawaniu wszystkich grzechów i wmawianie w ludzi, że wynika to z ustanowienia Bożego[128];

3. Odnośnie do zadośćuczynienia. Na ten temat toczą się najbardziej mętne dyskusje i wypowiada się twierdzenia przewartościowujące ludzkie uczynki, co prowadzi do zguby, nie do zbawienia[129].

2. ABSOLUCJA JAKO ZBAWCZY GŁOS EWANGELII

Mimo ostrej polemiki ze scholastykami na temat sakramentu pokuty, KZ zaaprobowała spowiedź prywatną, a nawet energicznie broniła jej praktyki[130]; świadomie jednak unikała sformułowań, które w jakikolwiek sposób

---

[127] Tamże 253 n., 4-8.

[128] Tamże 255, 11 n. Argumentacja, że sędzia (= spowiednik) winien znać dokładnie rozsądzaną sprawę (= grzechy), nie ma nic do rzeczy, ponieważ w sakramencie pokuty nie chodzi o sprawiedliwość, ale o łaskę (tamże 272 n., 99-105). H. McSorley zwrócił uwagę na trzy interesujące szczegóły: 1. Sobór Trydencki mówiąc o skuteczności sakramentu pokuty podkreślił potrzebę wiary w obietnicę daną temu sakramentowi; 2. Odrzucony przez Tridentinum pogląd, według którego wiara i sakramenty są niezależne od siebie, nie jest poglądem Lutra; 3. Wielu biskupów i teologów Soboru Trydenckiego głosiło te same tezy o związku wiary z sakramentem pokuty, a nie zostali potępieni (*Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums*. Conc 7:1971 nr 1 s. 45). Por. R. Schwarz. *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*. Berlin 1968; L. Klein. *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*. Paderborn 1961.

[129] ACA 12. BS 255 nn., 13 nn.; 281 nn., 137 nn. Wydawcy KZ zadali sobie sporo trudu, by odnaleźć owe twierdzenia w teologicznej literaturze średniowiecza, co odnotowali w przypisach BS. Należy postulować osobne studium, które zweryfikowałoby w sposób krytyczny typowość tych sformułowań dla okresu przedreformacyjnego.

[130] „O spowiedzi uczą [zwolennicy CA], że należy utrzymać w Kościele prywatną absolucję [...]" (CA 11. BS 66, 1); „[...] my również zatrzymujemy spowiedź [...]" (ACA 11. BS 272, 99); „Bezbożnością jest usuwać z Kościoła prywatną absolucję" (ACA 12. BS 272, 100); „[...] żadną miarą nie należy znosić w Kościele spowiedzi [...]" (AS III, VIII. BS 453, 1). *Mały katechizm* Lutra między pouczenie o chrzcie a wykład o sakramencie ołtarza wstawił obszerny tekst na temat spowiedzi; zatytułował go „Jak trzeba uczyć prostaczków spowiadania się". KK zatrzymał szczegółowe wyznanie grzechów przed ministrem lub bratem. Dopiero na końcu dodał, że dla chrześcijan bardzo prostych pragnie wprowadzić jedynie ogólną formę spowiedzi (BS 517-519). W GK Luter rozwinął zagadnienie spowiedzi łącznie ze chrztem. Zdaniem ojca reformacji chrzest zawiera w sobie sakrament pokuty (Luter mówi tu o sakramencie pokuty!), interpretuje jednak pokutę w sensie metanoi i ciągłego powracania do chrztu, którego przedłużeniem staje się właśnie metanoia (GK IV. BS 706 n., 74-82). Również ostatnia księga LC utrzymuje to stanowisko: „zatrzymujemy także prywatną absolucję (zgodnie

uzależniałyby odpuszczenie grzechów od ich wyznania, a podkreślała związek między odpuszczeniem grzechów i absolucją; usprawiedliwienie – według niej – dosięga człowieka poprzez i dzięki słowu Bożemu zwiastowanemu człowiekowi w absolucji, czyli przez nią i dzięki niej.

Pragnieniem wyeksponowania zbawczego znaczenia absolucji trzeba – jak się wydaje – tłumaczyć zatrzymanie nazwy „sakrament pokuty", chociaż tylko chrzest i Eucharystię LC zaliczała niejednokrotnie do sakramentów w sensie ścisłym. ACA, mimo wybitnie apologetycznego charakteru, wyliczyła trzy sakramenty: chrzest, Wieczerzę Pańską i absolucję, którą utożsamiła z sakramentem pokuty: „absolucja, która jest sakramentem pokuty"[131].

Prymat absolucji w tym, co tradycyjna teologia nazwała sakramentem pokuty, LC uzasadniła zgodnie z zasadą *solus Deus* czy *solus Christus*: zbawienie jest tylko i wyłącznie czynem Bożym. W całym zatem rycie zwanym sakramentem pokuty ten element jest istotny, który jest czynem Bożym. Wyliczanie grzechów, żal za nie, uczynki zadośćczynne – pochodzą od człowieka; tylko i wyłącznie w słowach absolucji działa Bóg. Pewność o zbawczej mocy jej słów czerpiemy z obietnicy Chrystusa: „którym odpuścicie, są im odpuszczone". Poprzez absolucję – i tylko przez nią – Jezus ofiaruje grzesznikowi zbawienie, które nie zależy od ludzkich starań[132].

Na wyeksponowanie prymatu absolucji wpłynęła chęć przeciwstawienia się zastanej nauce. Rzeczywiście, sumy teologiczne, nawet największych mistrzów, poświęcały wiele kwestii żalowi, wyliczaniu grzechów i zadośćuczynieniu; zdecydowanie mniej uwagi poświęcały absolucji. Typowa dla średniowiecza *Suma teologiczna* św. Tomasza z Akwinu bardzo szeroko rozpra-

---

z tym, co mówi jedenasty artykuł *Wyznania augsburskiego*) [...]" (SD XI. BS 1074, 38). M. Luter zalecał spowiedź również w innych pismach, które nie weszły do KZ. Pisał np. w 1528 r.: „Aus dieser Ursache halt ich viel von der heimlichen Beicht, weil daselbst Gotts Wort und Absolution zur Vergebunge der Sünden heimlich und eim iglichen sunderlich gesprochen wird und, so oft er will, darin solch Vergebung oder auch Trost, Rat und Bericht haben mag, dass sie ein gar teuer nützes Ding ist für die Seelen, so fern, dass man niemand dieselbigen mit Gesetzen und Geboten aufdringe [...] und dass man nicht alle Sünde zu zählen oder zu berichten zwinge, sunder welche am meisten drucken oder welche jemand nennen will, aller Dinge wie ich im Bussbüchlein habe geschrieben" (WA 26, 507, 17).

[131] „Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, facile est iudicare, quae sint proprie sacramenta. Nam ritus ab hominibus instituti non erunt hoc modo proprie dicta sacramenta. Non est enim auctoritatis humanae promittere gratiam. Quare signa sine mandato Dei instituta non sunt certa signa gratiae, etiamsi fortasse rudes docent, aut admonent aliquid. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissiones gratiae, quae est propria novi testamenti" (ACA 13. BS 292, 3 n.). M. Luter w GK godzi się na rozciągnięcie pojęcia sakramentu również na pokutę, ale nie mówi o absolucji; ma na uwadze pokutę jako powrót do chrztu przez porzucenie „starego człowieka", a przyoblekanie się w nowego (GK IV. BS 706, 74).

[132] Passim.

cowała zagadnienie pokuty w 34 kwestiach STh III (150 artykułów), przy czym zagadnieniu absolucji nie poświęciła ani jednej osobnej kwestii, ani jednego osobnego artykułu[133].

---

[133] Przegląd kwestii STh Doktora Anielskiego raczej potwierdza zarzut Lutra kierowany pod adresem sum średniowiecza. Zagadnienie absolucji schodzi w nich na dalszy plan ustępując miejsca mnóstwu innych kwestii: STh III q. 84: O pokucie jako sakramencie; q. 85: O pokucie jako cnocie; q. 86: O skutku pokuty odnośnie do grzechów ciężkich; q. 87: O odpuszczeniu grzechów lekkich; q. 88: O odżywaniu grzechów odpuszczonych przez pokutę; q. 89: O odzyskaniu cnót przez pokutę; q. 90: O częściach pokuty w ogólności; STh III Suppl. q. 1: O żalu; q. 2: O przedmiocie żalu; q. 3: O wielkości żalu; q. 4: O czasie żalu; q. 5: O skutku żalu; q. 6: O konieczności spowiedzi; q. 7: O tym, czym jest spowiedź; q. 8: O szafarzu spowiedzi; q. 9: O jakości spowiedzi; q. 10: O skutku spowiedzi; q. 11: O tajemnicy spowiedzi; q. 12: O zadośćuczynieniu; q. 13: O możliwości zadośćuczynienia; q. 14: O jakości zadośćuczynienia; q. 15: O tym, przez co dokonuje się zadośćuczynienie; q. 16: O podmiocie tego sakramentu; q. 17: O kluczach Kościoła; q. 18: O skutku kluczy; q. 19: O szafarzach kluczy oraz aplikacji kluczy; q. 20: O tych, w stosunku do których można stosować władzę kluczy; q. 21: O ekskomunice; q. 22: O tych, którzy mogą ekskomunikować i być ekskomunikowani; q. 23: O kontaktowaniu się z ekskomunikowanymi; q. 24: O absolucji od ekskomuniki; q. 25: O odpustach; q. 26: O tych, którzy mogą ustanawiać odpusty; q. 27: O tych, którzy mogą zyskiwać odpusty; q. 28: O pokucie uroczystej. 34 kwestie omawiają cnotę i sakrament pokuty w 150 artykułach, z których tylko jeden mówi wprost o absolucji i to nie z grzechów, lecz z ekskomuniki. Podział przyjęty przez STh każe poszukiwać problematyki absolucji w kwestiach poświęconych władzy szafarzy. Tomasz mówi o potrójnej władzy szafarzy: władzy kluczy, władzy ekskomunikowania i władzy nadawania odpustów. W q. 18 a. i in corp. stwierdza, że władza kluczy odnosi się do odpuszczania winy, ale dodaje, że władza ta przyporządkowana jest w pewien sposób do odpuszczenia winy, jednak nie jako przyczyna, lecz jako dyspozycja: „non sicut causans, sed sicut disponens ad eam". W następnym artykule odpuszczenie winy i kary wiecznej wiąże raczej z żalem niż z absolucją: „illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur, ex vi clavium, ex passione Christi efficatiam habentium, augetur gratia et remittitur temporalis poena, cuius reaturs adhuc remanserat post culpae remissionem" (STh III Suppl. q. 18 a. 2 in corp.). W q. 10 a. 1 „Czy spowiedź uwalnia od grzechu śmiertelnego" broni tezy, że spowiedź podobnie jak chrzest odpuszcza winę, chociaż – jak dodaje autor – spowiedź posiada tę moc dzięki dołączonej absolucji: „confessio ex vi absolutionis coniunctae". W następnym artykule utrzymuje, że spowiedź uwalnia od kary; autor czyni jednak zastrzeżenie, iż chodzi o spowiedź wraz z absolucją. Spowiedź, jak podkreśla, otwiera niebo usuwając winę i karę wieczną (q. 10 a. 3 in corp.), daje nadzieję zbawienia (q. 10 a. 4 in corp.). O absolucji nie mówi tak wiele i tak pięknie. Nawiązuje do niej raczej na marginesie zagadnienia żalu i spowiedzi, a nawet w tych nawiązaniach woli mówić o „władzy kluczy", np.: „spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subicit clavibus Ecclesiae ex passione Chirsti virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit" (tamże a. 4 in corp.). Zarzut KZ, że sumy rozwijały mnóstwo kwestii niepotrzebnych lub mało użytecznych, a zaniedbały centralny temat, jakim jest absolucja, słuszny jest również w odniesieniu do św. Tomasza. Np. q. 14 „O jakości zaćdośćuczynienia" rozwija następujące problemy: 1. Czy człowiek może zadośćuczynić za jeden grzech nie zadośćczyniąc za inne?; 2. Czy ktoś, kto nie ma miłości, może zadośćuczynić za grzechy dawniej odpuszczone?; 3. Czy odżywają dawne zadośćuczynienia po odzyskaniu przez człowieka miłości?; 4. Czy uczynki spełnione poza stanem miłości wysługują jakieś dobro, chociażby doczesne?; 5. Czy wspomniane wyżej uczynki

Przyznanie absolucji rozstrzygającego znaczenia w pokucie KZ związała z zakwestionowaniem przyjętej w teologii, lecz wówczas jeszcze nie zdogmatyzowanej nauki o trzech „częściach" sakramentu pokuty, które uznawano za materię tego sakramentu: o żalu, wyznaniu grzechów i zadośćuczynieniu[134]. Zdaniem LC można i trzeba przyjąć jedynie dwie „części" pokuty, mianowicie żal i wiarę. Proponując je KZ uniknęła nawet pozorów kwestionowania absolutnej suwerenności Boga w zbawczym działaniu poprzez sakrament pokuty, obie bowiem części zinterpretowała w ten sposób, by wykluczyć jakąkolwiek zasługę człowieka. „Żal" z LC i „żal" z dotychczasowej teologii nie mają ze sobą niczego wspólnego oprócz nazwy. Zarówno CA, jak i ACA rozumieją żal jako wyrzuty sumienia czy śmiertelne przerażenie płynące z uświadomienia sobie grzechowego stanu[135].

Nowe rozumienie żalu i wiary podkreśliło rangę absolucji. Uświadomienie sobie tragicznej sytuacji własnego grzechu wprawia grzesznika w rozpacz i powoduje poczucie całkowitej bezradności oraz beznadziejności. Z sytuacji, w której żadna ludzka pomoc nie może okazać się skuteczną, wybawić potrafi jedynie Bóg, co rzeczywiście czyni w słowie obietnicy „Komu odpuścicie [...]". Wyłącznie ono daje człowiekowi nadzieję, a z nią wielką pociechę. Nadzieja, która wobec niezawodności przyrzeczenia Chrystusa przeradza się w pewność, uwalnia grzesznika od przerażającej świadomości własnej tragicznej sytuacji.

Obietnica odpuszczenia grzechów pociesza grzesznika. Ewangelia go karci, Ewangelia podnosi; Ewngelia przeraża, Ewangelia uspokaja; Ewangelia osądza zło, Ewangelia niesie miłosierdzie i przebaczenie. Bóg przez Ewangelię dokonuje dwóch dzieł: „streszczeniem przepowiadania Ewangelii jest karcić grzechy i zaofiarowywać odpuszczenie grzechów [...]"[136]. Jednak tylko drugi skutek jest *sensu stricto* skutkiem Ewangelii oraz właściwym dziełem Boga (*opus suum*). Właściwym dziełem Boga jest ożywianie i niesienie pomocy, a nie przerażenie[137]. Pociecha płynąca ze świadomości, że Bóg udziela nam swego miłosierdzia uwalniając z grzechu, przezwycięża przerażenie gniewem Bożym z powodu naszych win.

---

posiadają moc łagodzenia kary piekielnej? Do Tomaszowego wykładu o pokucie można również – przynajmniej częściowo – odnieść zarzut ACA: „scholastycy w doktrynie o pokucie nic zupełnie nie powiedzieli o wierze" (ACA 4. BS 214, 275). Niewątpliwie ludzki czyn w sakramencie pokuty bardziej interesował scholastyków niż czyn boski. Z wielkich scholastyków najbardziej J. Duns Szkot dowartościował absolucję najmniej pod tym względem zasługując na krytykę KZ.

[134] Dopiero Sobór Trydencki zdogmatyzował naukę o trzech „częściach" sakramentu pokuty, które określił „jak gdyby materią" (DS 1704). ACA zatem nie występowała przeciwko dogmatowi, lecz przeciwko przyjętej wówczas nauce teologów.

[135] CA 12. BS 67, 4; ACA 12. BS 253 n., 4-10; 257, 29.

[136] ACA 12. BS 257, 29.

[137] Tamże 261, 51.

ACA, zalecając nowe stanowisko do sakramentu pokuty, wskazała właśnie na pociechę, jaką zapewnia ona grzesznikom: „Dobro absolucji i władzy kluczy wyjaśniliśmy i ozdobiliśmy w ten sposób, by liczne przygnębione sumienia zaczerpnęły z naszej doktryny pociechę słysząc, że jest wolą Bożą oraz samym głosem Ewangelii, byśmy wierzyli absolucji, oraz z całą pewnością wierzyli, że odpuszczenie grzechów zostaje nam zaofiarowane darmo ze względu na Chrystusa, jak też byśmy byli przekonani, że ta wiara rzeczywiście jedna nas z Bogiem"[138]. Dalej Melanchton zwrócił uwagę, że nowa nauka o pokucie faktycznie zweryfikowała się w życiu, ponieważ wielu podniosła na duchu, przez co bardzo zaleciła doktrynę Lutra[139]. Ojciec reformacji, broniąc w AS spowiedzi, absolucji i władzy kluczy, argumentował za nimi z faktu, że są ustanowioną przez Chrystusa pociechą i pomocą przeciwko grzechowi oraz złemu sumieniu. Potrzebują tego zwłaszcza sumienia bojaźliwe oraz młodzież[140].

Również ostatnia księga LC wiąże absolucję ze zbawczą pociechą. W rozdziale poświęconym sprawie odwiecznego przeznaczenia i przewidzenia SD broni nauki o przeznaczeniu jedynie do zbawienia[141] i podkreśla, że ta doktryna zawiera w sobie pociechę[142]; świadomość bowiem, że Bóg mnie przeznaczył do zbawienia, a zatem zapewnił również środki do jego osiągnięcia, i wciąż zabiega o moje zbawienie[143], uwalnia od niepokoju i daje maksymalną pewność, że jesteśmy zbawieni[144].

---

[138] ACA 11. BS 249 n., 2.

[139] „Haec sententia multas pias mentes erexit, et initio commendationem maximam apud omnes bonos viros attulit Luthero, cum ostendit certam et firmam consolationem conscientiis, quia antea tota vis absolutionem erat oppressa doctrinis operum, cum de fide et gratuita remissione nihil docerent sophistae et monachi" (ACA 11. BS 250, 2). Melanchton (ACA 12. BS 253, 4 nn.) zarzucając scholastykom zaciemnienie nauki o pokucie podkreślił, że należy w tej doktrynie szukać pokoju sumienia; nie można odrzucić atakowanej przez *Konfutację* nauki o pokucie, niesie bowiem ona pociechę: „Non possumus saluberrimam vocem evangelii et plenam consolationis damnare" (BS 252, 2).

[140] AS III, VIII. BS 453, 1. *Apologia* określiła zbawczą skuteczność absolucji słowami, które tylko na pozór mało znaczą: „podnosi przerażone sumienie": „porro absolutio fide occipi debet ut erigat perterrefactam conscientiam" (ACA 4. BS 214, 271). Dla Lutra i Melanchtona była ro racja najwyższej wagi. Znaczenie jej podkreśla nauka Lutra o Anfechtungen.

[141] „Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt [...]" (SD XI. BS 1065, 5).

[142] Tamże BS 1068, 12; 1069, 20; 1074, 36.

[143] Tamże 1066, 8.

[144] Tamże 1068, 12; 1069, 20. „Z tej samej racji zatrzymujemy również prywatną absolucję (jak mówi *Wyznanie augsburskie* w II artykule) ucząc, że jest Bożym nakazem, byśmy wierzyli takiej absolucji i uważali za pewne, iż – gdy wierzymy słowu absolucji – na prawdę dostępujemy pojednania z Bogiem jak gdybyśmy usłyszeli głos z nieba [...]. Zabrano by nam tę ogromną pociechę, gdyby ustalało się wolę Bożą względem nas nie na podstawie słowa i sakramentów" (tamże 107 n., 38).

Absolucja zawdzięcza swoją skuteczność faktowi, że jest głosem Ewangelii. Zasadniczym i właściwym głosem Ewangelii jest nauka, że ze względu na Chrystusa przez wiarę dostępujemy odpuszczenia grzechów. Spowiednik, wypowiadając nad grzesznikiem zapewnienie o przebaczeniu, głosi po prostu Ewangelię, przy czym podkreśla, że ma ona zastosowanie również do tego właśnie konkretnego grzesznika. Jeśli penitent wierzy w to, głos Ewangelii staje się dla niego skuteczny[145]. Grzesznik może i winien wierzyć w skuteczność absolucji ze względu na postanowienie Boże i głos Ewangelii[146].

Głosem Ewangelii KZ nazywa również samą absolucję. Nie jest nim ani żal za grzechy, ani ich wyznanie, ponieważ żaden z tych dwóch aktów penitenta nie pełni jakiejkolwiek funkcji zbawczej. Jezus zaofiarował nam swoje zbawienie w słowie Ewangelii, a ponieważ absolucja wypowiadana nad grzesznikiem jest słowem Bożym, zbawia jak Ewangelia. KZ uważa za rzecz oczywistą, że słowa absolucji są głosem Ewangelii: „Chociaż scholastycy w doktrynie o pokucie nie powiedzieli ani słowa o wierze, to jednak sądzimy, że nikt z przeciwników nie postradał zmysłów do tego stopnia, by przeczył, że absolucja jest głosem Ewangelii"[147].

Związek głosu Ewangelii z głosem absolucji dokonuje się w funkcjonowaniu władzy kluczy. Władza ta przez absolucję rządzi i przedkłada Ewangelię, której prawdziwym głosem jest absolucja[148]. „Głos absolucji" jest zatem pojęciem podporządkowanym szerszemu pojęciu „głosu Ewangelii"; każda absolucja jest głosem Ewangelii, nie każdy głos Ewangelii – głosem absolucji.

Głos absolucji partycypuje we właściwościach i mocy głosu Ewangelii; jak słowo Ewangelii ożywia, tak klucze rzeczywiście odpuszczają grzechy zgodnie z zapewnieniem: „Kto was słucha, mnie słucha" (Łk 10, 16). Dlatego absolucja zasługuje na nie mniejszą cześć niż głos z nieba[149].

---

[145] „Haec est ipsa vox evangelii propria, quod propter Christum, non propter nostra opera, fide consequamur remissionem peccatorum [...]" (ACA 14. BS 214, 274).

[146] „[...] mandatum Dei esse, imo propriam evangelii vocem, sut absolutioni credamus [...]" (ACA 11. BS 249, 2). Justus Jonas w niemieckim przekładzie tego tekstu mówi, że uwierzenie absolucji jest przykazaniem Bożym i poprawnym „użyciem" Ewangelii: „[...] dass es Gottes Gebot ist, dass es der rechte Brauch des Evangelii ist, dass wir der Absolution gläuben [...]" (tamże 250, 2).

[147] ACA 4. BS 214, 271.

[148] „Porro potestas clavium administrat et exhibet evangelium per Absolutionem, quae est vera vox evangelii" (ACA 12. BS 259, 39).

[149] „Nam audito evangelio, audita absolutione erigitur et concipit consolationem conscientia. Et quia Deus vere per verbum vivifacat, claves vere coram Deo remittunt peccata, iuxta illud: Qui vos audit, me audit, Quare voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est" (tamże 259, 39 n.). Władza kluczy nie utożsamia się ze skutecznością absolucji; absolucja pochodzi z władzy kluczy: „absolutio privata ab officio clavium oriatur [...]" (AS III.

Głos absolucji jest narzędziem, poprzez które rodzi się w człowieku i wzmacnia wiara. Pod tym względem absolucja staje w jednym szeregu ze słowem Bożym i sakramentami[150]. Nie chodzi tu jedynie o wiarę ogólną (że Bóg przebacza ze względu na Chrystusa), ale także o wiarę specjalną (że Bóg m n i e przebacza). Tę właśnie wiarę budzi w nas głos absolucji[151].

Wiara, że j a przez absolucję otrzymuję od spowiednika jak od Boga odpuszczennie grzechów, rzeczywiście czyni mnie usprawiedliwionym. Słowa absolucji utożsamiają się d l a m n i e z darowaniem grzechów, a spowiednik zastępuje mi przebaczającego Boga[152].

Ze związku odpuszczenia grzechów i absolucji płyną następujące wnioski praktyczne: 1. nie jest istotne, przed kim się spowiadamy: przed ministrem czy przed bratem[153]; 2. nie jest potrzebne wyznawanie wszystkich grzechów[154]; 3. nie należy wiązać odpuszczenia grzechów ani z żalem, ani z zadośćuczynieniem, ponieważ należą one do dziedziny aktywności ludzkiej, gdy tymczasem zbawia sam Bóg; tylko i wyłącznie absolucja stanowi w pokucie boski instrument zbawienia, gdyż tylko ona w pokucie jest czynem Boga[155].

Słowo, sakramenty i absolucja nie wyczerpują liczby instrumentów, poprzez które zbawienie dotyka człowieka. *Solus Christus* zbawia także przez urząd kościelny.

BS 453, 2). W absolucji ACA dostrzega charakter sakramentalności i z uznaniem mówi o „wybitniejszych teologach scholastycznych", którzy podobnie uczyli (tamże 259, 41). Nie wymienia wprawdzie żadnego profesora, ale wiadomo, że taką tezę głosił Duns Szkot (*In IV Sent.* d. 16 q. 1 nr 6 n. W: *Opera omnia*. Vol. 9. Hildesheim 1968 s. 249).

[150] „Ita fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum, ne succumbat, dum luctatur cum terroribus peccati et mortis" (ACA 12. BS 259. 42).

[151] SD XI. BS 1074 n., 38.

[152] „Was ist die Beicht? Antwort. Die Beicht begreift zwei Stück in sich. Eins, dass man die Sünde bekenne, das ander, dass man die Absolutio oder Vergebung vom Beichtiger empfahe als von Gott selbs und ja nicht dran zweifel, sondern feste gläube, die Sünde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel" (KK. BS 517, 16).

[153] Tamże 517, 18; 519, 25 n. 29.

[154] Tamże 518, 24.

[155] ACA 12. BS 255 nn. ACA definiuje absolucję jako obietnicę odpuszczenia grzechów: „Absolutio autem est promissio remissionis peccatorum" (BS 264, 61).

Rozdział V

ZBAWCZE POŚREDNICTWO URZĘDU KOŚCIELNEGO

Urząd kościelny należy do zasadniczych tematów KZ. CA poświęciła mu rozdział V, streszczający istotę myśli reformacji na ten temat, oraz rozdział XXVIII, w którym omówiła władzę biskupów. Rozwinięcie tych skondensowanych tekstów przyniosła ACA i T, który podjął zagadnienie władzy papieża. Katechizmy i FZ poświęciły tym sprawom mniej uwagi. Późniejsze teksty z zasady nawiązywały do CA V jako do miejsca podstawowego, które wytyczyło główne linie reformacyjnego ujęcia tematu urzędu w Kościele.

Instrumentalno-zbawczy charakter urzędu kościelnego uwidacznia się w jego genezie (punkt 1) oraz naturze, którą KZ zinterpretowała jako służbę na rzecz zbawienia i łaski (punkt 2) wykonywaną z woli Bożej i w imieniu Chrystusa (punkt 3).

A. GENEZA URZĘDU KOŚCIELNEGO

Rozdział V CA nosi tytuł *De ministerio ecclesiastico*, w tłumaczeniu niemieckim *Vom Predigtamt*[1]. Pierwsze należałoby przełożyć na „Posługiwanie kościelne", drugie – „Urząd przepowiadania" czy „Urząd kaznodziejski". Przekład stanowi rodzaj komentarza informującego, w jakim sensie należy rozumieć kościelne posługiwanie. Nazwa *Predigtamt* jest tym bardziej charakterystyczna, że określenie urzędu kościelnego z CA V, wyliczając jego funkcje, obok przepowiadania Ewangelii wymienia sprawowanie sakramentów. Przekład zatem niemiecki szafarstwo sakramentów zdaje się podporządkowywać posłudze słowa.

---

[1] CA 5. BS 58, 1.

Nazwa *Amt* występuje w różnych kontekstach: chrześcijanie mogą sprawować urząd sędziego[2]; błędnie uczą anabaptyści, którzy twierdzą, że chrześcijanie nie mogą sprawować urzędów świeckich[3]; Kościół nie został zbudowany na Piotrze, ale na urzędzie jego wyznania[4]; Chrystus zbudował Kościół nie na Piotrze jako na swoim słudze[5], ale na jego wyznaniu[6]; klucze, które Chrystus dał Kościołowi, są urzędem i władzą[7]; absolucji prywatnej, ponieważ powstała z władzy kluczy[8], nie należy eliminować, owszem, należy ją mieć w wielkim poważaniu, podobnie jak inne instytucje[9] Kościoła chrześcijańskiego.

Jak łatwo można zauważyć, BS nie dbają o precyzję słowa w nazywaniu urzędu kościelnego: raz jest to urząd, raz funkcja, innym razem władza, instytucja czy posługiwanie; mówią o urzędzie jako stanowisku, posługiwaniu, funkcji, zadaniu, instytucji czy władzy.

1. USTANOWIENIE

Według Lutra Kościół został zbudowany na słowie Bożym, bez którego nie może w ogóle istnieć[10]. Zbawcza męka i zmartwychwstanie Chrystusa przychodzą do nas poprzez słowo i sakrament[11]. Taka droga, jaką zbawienie dociera do człowieka, nie jest jedynie postulatem stawianym przez całość doktryny o usprawiedliwieniu, ale stanowi pozytywną wolę Chrystusa, który dając słowo i sakrament wyraźnie polecił, by ich używać[12], słowo bowiem i sakrament, o ile mają dotrzeć do człowieka, nie mogą posiadać charakteru statycznego, ale dynamiczny[13], czyli należy je przepowiadać[14] i sprawować[15].

BS idąc po linii teologii Lutra stwierdziły boskie ustanowienie urzędu nauczania Ewangelii i sprawowania sakramentów, natomiast przekład niemiecki wyraźnie stwierdził boskie ustanowienie urzędu kaznodziejskiego: „Byśmy mogli tę wiarę osiągnąć, Bóg ustanowił kaznodziejski urząd dawa-

---

[2] „Richter-Amt" – „exercere iudicia" (CA 16. BS 70, 2).

[3] „das Ambt der oberkeit" – „officio magistratus" (Ep 12. BS 824, 13; tamże 14).

[4] „super ministerium professionis illius" – „sie ist gebauet auf das Ampt, welchs die Bekenntnus fueret, die Petrus tut" (T. BS 479, 25).

[5] „ministrum" – „Diener" (tamże 26).

[6] „ministerium" – „Predigt und Predigtampt" (tamże).

[7] „Ampt und Gewalt" – „Officium et potestas" (AS III, VIII. BS 452, 1).

[8] „von dem Ampt" – „ab officio clavium" (AS III, VIII. BS 453, 2).

[9] „Ämpter" – „officia" (tamże).

[10] WA 12, 191; 41, 124.

[11] WA 34 I, 318; 28, 476; 41, 541; WABr 3, 210.

[12] WA 31 I, 196; 41, 542; 49, 139: „Dominus hat befohlen [...]"; 50, 647.

[13] WA 50, 634.

[14] WA 50, 629; 12, 518; 41, 124.

[15] WA 50, 630 n.

nia Ewangelii i sakramentów [...]"[16]. Instytucje świeckie takie jak: sądy, wojny, przysięgi, małżeństwo czy handel są „stworzeniami i porządkiem Bożym"[17], urząd zaś kościelny został ustanowiony przez Boga.

ACA, polemizując z *Konfutacją* na temat sakramentów, gotowa była zgodzić się nawet na uznanie sakramentalności urzędu kaznodziejskiego, uzasadniając swoje stanowisko Bożym ustanowieniem: „Posługiwanie bowiem słowa jest z nakazu Bożego i otrzymało wspaniałe obietnice"[18]. *Apologia* przytoczyła w tym miejscu Rz 1, 16: „[Ewangelia] jest mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego" oraz Iz 55, 11: „słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem [...]"[19]. Tłumaczenie niemieckie wyostrzyło jeszcze tę myśl: to Bóg ustanowił i nakazał urząd kaznodziejski[20].

Zestawienie CA V i ACA XIII pozwala sformułować tezę, że według tych ksiąg urząd kaznodziejski został ustanowiony przez nakaz i obietnicę Bożą.

Na pytanie, komu Chrystus zawierzył urząd przepowiadania, KZ zaproponowała odpowiedź różną od tej, którą dawała teologia przedreformacyjna. Słowa obietnicy Chrystusa skierowane do Piotra (Mt 16, 18) otrzymały następującą interpretację: Jezus przyrzekł zbudować swój Kościół nie na Piotrze, gdyż nie on jest skałą; skałą i fundamentem, na których stanie Kościół, jest wyznanie wiary w synostwo Boże Chrystusa. Jeśli na podstawie Mt 16, 18 można mówić o urzędzie, to nie o urzędzie Piotra, ale o urzędzie (*ministerium, Ampt*) jego wyznania. Nowy Testament nie wiąże urzędu ani ze stanowiskiem, ani z osobą, ani z czyimkolwiek autorytetem; Bóg rozprasza urząd po całym świecie, wszędzie, gdzie udziela swoich darów powołując apostołów, proroków, pasterzy i nauczycieli[21]. Według tekstu niemieckiego „na tej skale" znaczy „na przepowiadaniu i urzędzie przepowiadania"[22]. Po-

---

[16] „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta" – „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben [...]" (BS 58, 1). Luter uznał urząd kościelny za piątą notę Kościoła; do not zaliczył słowo Boże, chrzest, Wieczerzę, klucze i urząd (WA 50, 632). Por. P. Althaus. *Die Theologie Martin Luthers* s. 279; H. Brunotte. *Das geistliche Amt bei Luther*; F. Gogarten. *Luthers Theologie* s. 222-225; L. Pinomaa. *Sieg des Glaubens* s. 142-151; H. Lieberg. *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* s. 104-106. O stanowisku Melanchtona: H. Lieberg. *Amt und Ordination bei Luther und Melanchton* s. 245 nn.

[17] „creaturae Dei et ordinationes divinae" – „Kreaturen Gottes und Gottes Ordnung" (ACA 16. BS 307, 2).

[18] BS 293, 11.

[19] ACA 13. BS 293, 11.

[20] „Denn das Predigtamt hat Gott seingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes, Röm 1" (tamże).

[21] T. BS 479, 25 n.

[22] „Auf diesen Felsen", „das ist auf diese Predig und Predigampt" (tamże 26).

twierdzenie takiej interpretacji Mt 16, 18 autor *Traktatu o władzy papieża* znalazł u Orygenesa, Ambrożego, Cypriana, Hilarego i Bedy. Zgodnie z tymi autorami Chrystus zbudował Kościół nie na osobie, ale na wierze[23].

Najwyższy urząd kościelny nie wiąże się z osobą Piotra, jak urząd kościelny w ogóle nie może stanowić jakiejś wielkości czy godności osobistej. Chrystus sam jest fundamentem swojego Kościoła, i dlatego wyznanie wiary w Chrystusa można również uznać za taki fundament[24].

Kim zatem był Piotr jako Piotr? Kogo reprezentował? Jaką otrzymał funkcję, o ile ją otrzymał? Co mu należy przyznać w świetle słów Chrystusa: „Ty jesteś Piotr [...]", „Tobie dam klucze [...]" (Mt 16, 18) i „Paś owce moje" (J 21, 17)? Luter wielokrotnie powracał do tego tematu[25]. Melanchton w następujący sposób streścił stanowisko reformacji: We wszystkich wspomnianych tekstach ewangelicznych Piotr uosabia całe grono apostołów[26], a zatem nie był osobą prywatną i niczego nie otrzymał dla siebie. Chrystus podkreślił to pytając w liczbie mnogiej: „A wy za kogo mnie uważacie?" Jeśli Pan Jezus zwracał się także w liczbie pojedynczej: „Tobie dam klucze" i „Cokolwiek zwiążesz" (Mt 16, 19), nie uważał tego za istotne i ważne, ponieważ w innym miejscu posłużył się liczbą mnogą: „Cokolwiek zwiążecie" (Mt 18, 18) i „Komu odpuścicie" (J 20, 23). Słowa te świadczą, że Chrystus przekazał władzę kluczy jednakowo wszystkim apostołom i wszystkich obdarzył takim samym posłannictwem. Klucze należą nie do takiej czy innej osoby, ale przede wszystkim i bezpośrednio (*principaliter et immediate*) do Kościoła. Przypisywanie Piotrowi specjalnej władzy, wyższości i uprawnień nie znajduje oparcia w Ewangelii[27].

2. URZĄD KOŚCIELNY A POWSZECHNE KAPŁAŃSTWO

Komentatorzy KZ zastanawiają się, co to znaczy, że władzę kluczy otrzymał Kościół, i że on również z woli Chrystusa ma obowiązek głoszenia

---

[23] „Non enim super hominem, sed super fidem Petri aedificavit ecclesiam suam. Quae autem erat fides? „Tu es Christus, filius Dei vivi". Hilarius: „Petro revelavit pater, ut diceret: Tu est fulius Dei vivi. Super hanc igitur confessionis petram ecclesiae aedificatio est. Haec fides ecclesiae fundamentum est" (T. BS 480, 28 n.).

[24] T. BS 478, 25. Por. Schlink. *Theologie* s. 200 n.; Fagerberg. *Die Theologie* s. 244; P. E. Persson. *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*. Studia theologica Lundensia 20. Lund 1961 s. 271.

[25] W związku z tekstem Mateusza: WA 2, 19 n.; 187-194; 284; 272; 277 n.; 286 n.; 299; 301; 320; 628 n.; 6, 309-311; 314; 7, 128 n.; 409-415. W związku z tekstem Jana: WA 2, 194-197; 301 n.; 6, 316-321; 7, 130; 415-417; 54, 231; 273 nn.

[26] „sustinet personam communem totius coetus apostolorum" (T. BS 478, 23).

[27] T. BS 478, 23-24. „Claves sunt officium et potestas ecclesiae [...]" – „Die Schlüssel sind ein Ampt und Gewalt, der Kirchen von Christo gegeben [...]" (AS III, VII. BS 452, 1).

Ewangelii. Jaki to ma związek z powszechnym kapłaństwem i urzędami kościelnymi?

Istnieją dwie główne interpretacje: pierwszą można określić jako teorię posługi ogólnej, drugą – specjalnej.

Pierwsza interpretacja rozumie wypowiedź CA V na temat urzędu kościelnego w ścisłym powiązaniu z wynikami współczesnej egzegezy protestanckiej, według której Chrystus zlecił przepowiadanie Ewangelii każdemu chrześcijaninowi, a nie tylko apostołowi, apostołom czy duchownym urzędnikom kościelnym. Wszystkim swoim uczniom w każdym czasie pozostawił identyczny nakaz świadczenia o sobie (*ministerium generale*). Powszechne *mandatum divinum* dotyka każdego wierzącego w Chrystusa[28]. Nie wynika jednak z tego, że wszyscy mają świadczyć o Chrystusie w sposób identyczny. Wspólny wszystkim obowiązek ukonkretnia się w Kościele w formach specyficznych, które CA V nazwała „posługiwaniem kościelnym" czy „urzędem przepowiadania" (*ministerium ecclesiasticum, Predigtamt*). Obie nazwy określają szczególne powołanie oparte oczywiście na powszechnym kapłaństwie, które to powołanie można nazwać istotnym dla Kościoła posługiwaniem[29]. Tröger sądzi, że tego zdania są R. Sohm[30] i E. Kinder[31]. Według Kindera w powszechnym kapłaństwie zawiera się *ministerium verbi publicum*[32]. Do podobnego wniosku doszli P. Brunner[33] i S. Grundmann[34].

Druga interpretacja odczytuje CA V o *ministerium ecclesiasticum* w sensie specjalnego urzędu kaznodziejskiego (*ministerium verbi publicum*). Należy tu wymienić H. Brunotte[35] oraz J. H. Lerche[36]. Tröger[37] zarzucił im lekceważenie najnowszej biblijnej teologii wspólnoty. Przeciwko Brunotte

---

[28] A. Schlatter pisze, że władza należy nie do Piotra ani do kolegium apostołów, ale do wspólnoty, która obejmuje m.in. apostołów (*Der Evangelist Matthäus*. 2. Aufl. Stuttgart 1933 s. 236). Por. G. Tröger. *Das Bischofsamt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. München 1966 s. 70.

[29] Tröger, jw. s. 71-72.

[30] *Kirchenrecht*. Bd. 1. München-Leipzig 1892 s. 490 Anm. 18, s. 499 Anm. 31.

[31] *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Berlin 1958 s. 153.

[32] Tamże.

[33] *Vom Amt des Bischofs*. KAB H. 9 s. 17 n. Anm. 11.

[34] *Sacerdotium – Ministerium – Ecclesia particularis*. W: *Für Kirche und Recht*. Festschrift für Johannes Heckel zum 70. Geburtstag. Köln-Graz 1959 s. 144-163. Na s. 150 pisze: „[...] unter dem in CA V behandelten ministerium ecclesiasticum ist „nicht nur und nicht einmal in erster Linie das öffentliche Predigtamt, sondern vor allem auch das allgemeine Priestertum" zu verstehen. Das sacerdotium Umfasst „im vollen Umfang und unverkürzt das ministerium [...]".

[35] *Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen*. „Luthertum" H. 26 s. 22 nn.

[36] *Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche*. W: *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Hrsg. E. Fincke. Stuttgart 1964 s. 35-76.

[37] Tröger, jw. s. 72.

wystąpił Müller[38], za nim opowiedział się Zjednoczony Ewangelicko-Luterański Kościół w Niemczech w teologicznym uzasadnieniu prawa kościelnego[39].

Również *Traktat* Melanchtona nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o podmiot władzy kluczy. Wielu autorów sądzi, że *Traktat* przyznaje władzę kluczy jedynie urzędowi publicznemu, na co mają wskazywać numery 67-72[40]. Melanchton za punkt wyjścia obrał przypadek, gdy biskupi stają się wrogami Ewangelii i nie chcą udzielać święceń. Rozważając taką sytuację przypomniał, że podstawowym prawem Kościoła jest szafowanie Ewangelii. Gdziekolwiek jest Kościół, tam musi się przepowiadać Dobrą Nowinę. Jeśli więc jakiś urzędnik kościelny uniemożliwia wypełnianie tego zasadniczego powołania, Kościół może uciec się do swojego fundamentalnego prawa powoływania, wybierania i ordynowania ministrów. Prawo to należy do istoty Kościoła. Gdzie jest prawdziwy Kościół, tam z konieczności przysługuje owo potrójne uprawnienie. Przez „prawdziwy Kościół", który powołuje, wybiera i ordynuje, nie należy rozumieć wyłącznie i przede wszystkim biskupów czy innych ministrów kościelnych. Melanchton wyjaśnił tę myśl na przykładzie wyjętym *z Dekretów Gracjana*[41]: Na statku płynął chrześcijanin oraz katechumen. Kiedy statek znalazł się w niebezpieczeństwie, chrześcijanin ochrzcił katechumena, a następnie nowo ochrzczony rozgrzeszył wspomnianego chrześcijanina. Jeśli więc mówimy, że władza kluczy została przekazana Kościołowi, należy „Kościół" rozumieć szeroko: każdy chrześcijanin otrzymał władzę kluczy, a nie tylko pewni chrześcijanie, Kościół bowiem jest wszędzie, gdzie dwaj albo trzej gromadzą się w imię Jezusa (Mt 18, 19)[42].

Powszechność potrójnego uprawnienia opiera się na powszechności królewskiego kapłaństwa. Słowa Piotra o królewskim kapłaństwie (1 P 2, 9)

---

[38] H. M. Müller. *Allgemeines Priestertum – Amt – Ämter*. „Monatsschrift für Pastoraltheologie" 52:1963 s. 89.

[39] Tröger, jw. s. 72. Jeśli chodzi o stanowisko Lutra w sprawie wzajemnych relacji między powszechnym kapłaństwem a urzędem kościelnym, studia szczegółowe wykazały podwójny nurt jego myśli. Raz Luter uważa szczególny urząd przepowiadania za urząd oparty na delegacji udzielonej przez wspólnotę wiernych posiadających powszechne kapłaństwo; taka delegacja jest uzasadniona potrzebą ładu w społeczności i dokonuje się przez specjalny akt przekazania urzędu (por. Lieberg. *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* s. 40-103; Lyttkens. *Luthers syn pa ämbere och allmänt prästadome*... „Ny kyrklig tidskrift" 27:1958, s. 8 nn.); innym razem Luter mówi o konkretnym urzędzie kościelnym jako ustanowionym przez Boga. Pogodzenie tych dwu stanowisk stanowi problem trudny do rozwiązania (por. Brunotte, jw.; Lyttkens, jw.; Lieberg, jw. s. 104-132; Fagerberg. *Die Theologie* s. 260).

[40] BS 491. Por. W. O. Münter. *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*. München 1955 s. 31.

[41] P. III, d. 4, c. 36. Gracjan przypisuje ten przykład św. Augustynowi.

[42] T. BS 491, 66-68.

odnoszą się do prawdziwego Kościoła; dlatego Kościół ma prawo wybierać i ordynować ministrów kościelnych. Od najdawniejszych czasów Kościół w ten sposób rozumiał swoje kapłaństwo, lud bowiem wybierał pasterzy i biskupów, dopiero potem biskup wkładał na nich ręce. Jakie znaczenie miał ten gest? W świetle powszechnego kapłaństwa, które jest jedynym kapłaństwem w Kościele, nie może on przekazywać władzy kapłańskiej czy udzielać kapłaństwa, ponieważ elekt posiadał je od chwili chrztu. Włożenie rąk ani nie tworzy, ani nie daje władzy kapłańskiej, ale jedynie potwierdza wybór dokonany przez Kościół. Dopiero w nowszych czasach wprowadzono do rytu święceń słowa o przekazywaniu władzy składania ofiary i celebrowania mszy za żywych i zmarłych. Pierwotnie *ordinatio* znaczyło tyle, co *comprobatio*[43].

Z tezy, że prawo wyboru i ordynowania ministrów nie należy do biskupów z racji ich biskupstwa, ale do całego Kościoła, wynika, że biskupi nie są niezbędni do ustanawiania pastorów i ministrów oraz że mogą być w tym pominięci. Jeśli np. biskupi wpadają w herezję albo nie chcą udzielać ordynacji, mimo że jest ona potrzebna do głoszenia Ewangelii, Kościół może zlecić zwykłym pastorom ordynowanie nowych pastorów i ministrów kościelnych[44].

Biskupi nie tylko nie posiadają większej władzy kapłańskiej niż zwykli pastorzy; nie mają też żadnej nadzwyczajnej jurysdykcji zasadniczo różnej od jurysdykcji pastorów. Wszyscy, którzy przewodniczą Kościołowi, niezależnie od tego, jak się ich nazywa: biskupi, pastorzy czy prezbiterzy, posiadają władzę ekskomunikowania jawnogrzeszników oraz zdejmowania z nich ekskomuniki, jeśli się poprawiają. Zwykli pastorzy nie muszą prosić o tę władzę biskupów, ponieważ posiadają ją wszyscy ministrowie kościelni z prawa boskiego (*iure divino*)[45].

Różnice stopni między urzędami kościelnymi nie pochodzą z ustanowienia dokonanego przez Ewangelię; wyrosły z czysto ludzkich ustaleń i utrzymują się dzięki ludzkiemu autorytetowi. Różnica między biskupem a prezbiterem powstała wówczas, gdy pierwszemu zastrzeżono udzielanie święceń. Skoro jednak nie wynika to z ustanowienia Bożego, każdy pastor może w swoim kościele udzielić święceń, które są ważne *iure divino*[46]. Nie ma zatem żadnej funkcji wykonywanej przez biskupa, której nie mógłby ważnie spełnić zwykły prezbiter[47].

---

[43] T. BS 491 n., 69 n. Na innym miejscu *Traktatu* Melanchton powołuje się na św. Cypriana (*Epist. 67 ad Felicem Presbyterum at Aelium diaconum*. CSEL 3 II, 739) i św. Augustyna (*De baptismo contra Donatistas* II c. 2. PL 43, 128; *Epist.* 213. PL 33, 966-968), którzy opisują sposób wyboru i święcenia biskupów; podkreśla przy tym, że nie odnoszono się z tym do biskupa Rzymu załatwiając sprawę we własnym zakresie (T. BS 475, 13-15).

[44] T. BS 492, 72.

[45] T. BS 489, 60-62; 493, 73 n.

[46] T. BS 490, 63-65.

[47] Por. T. BS 493, 73.

Co jednak znaczy zastrzeżenie CA XIV, że nikt nie może w Kościele publicznie nauczać ani też sprawować sakramentów, chyba że został właściwie powołany – *rite vocatus*[48]? Skoro w Kościele istnieje jedyne kapłaństwo (kapłaństwo powszechne), skoro ordynacje nawet biskupie nie dają władzy kościelnej i skoro wszyscy ochrzczeni otrzymują dar-obowiązek przepowiadania Ewangelii, dlaczego nikt nie może publicznie realizować tego powołania i zadania, chyba że zostanie odpowiednio powołany? Czy ten warunek nie stanowi zaprzeczenia powszechnego kapłaństwa? BS nie podają jednoznacznej odpowiedzi.

Sformułowanie CA V i ACA XVI, 1 o boskim ustanowieniu urzędu kaznodziejskiego oraz zinterpretowanie Łk 10, 16 („Kto was słucha, mnie słucha") w odniesieniu przede wszystkim do kaznodziejów, sugerują związek *rite vocatus* z wyraźną wolą Chrystusa, czyli zdają się przyjmować bezpośrednie boskie ustanowienie urzędu kaznodziejskiego; byłby to więc urząd czy funkcja ustanowiona przez Chrystusa niezależnie od decyzji Kościoła.

Uwzględnienie szerokiego kontekstu teologicznego CA V i ACA XVI, 1 sugerują inną odpowiedź: publiczny urząd kaznodziejski wyrasta z powszechnego kapłaństwa wiernych; jest niejako jego emanacją, koncentracją, ukonkretnieniem i organizacją; powstaje jako społeczna forma kolektywnego prawa przysługującego wspólnocie. Kaznodzieja byłby powoływany przez wspólnotę i dla wspólnoty[49]. Odnosiłoby się to również do sfery zarządu kościelnego, który byłby sprawowany nie w imieniu Boga, ale w imieniu wspólnoty kościelnej. Należałoby go traktować jako organ kapłaństwa wiernych[50] i reprezentanta wspólnoty[51]. Taka interpretacja idzie po linii wypowiedzi Lutra *z Dass eine christliche Versammlung* z 1523 r.[52]

BS nie rozstrzygają więc sporu na temat: czy kaznodzieja stoi po stronie Chrystusa zwrócony ku wspólnocie, czy po stronie wspólnoty zwrócony ku Chrystusowi, reprezentuje Chrystusa czy wspólnotę, ustanowiony przez Chrystusa czy przez wspólnotę[53]. Którąkolwiek jednak przyjęlibyśmy teorię, jest pewne, że urząd kościelny stoi w ścisłym związku zarówno z wolą Chrystusa, jak i wspólnoty. Jest to związek genetyczny. Pierwsza teoria mniej

---

[48] BS 69.

[49] J. W. F. Höfling. *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*. 3. Aufl. B. m. 1853 s. 56; Schlink, jw. s. 202.

[50] Höfling, jw. s. 123 n.

[51] A. Ritschl. *Die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff der Kirche*. W: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1-2. – Bd. 1 136 nn.; Schlink, jw. s. 203.

[52] „[... alle Gläubigen] macht und recht haben, alles was gepredigt wirt tzu urteylen, sondern sinds schuldig zu urteilen bei gottlicher maiestät ungnaden". (WA 11, 411, 5 n.).

[53] Schlink, jw. s. 203 n.

ceni głos wspólnoty, druga go dowartościowuje; pierwsza bardziej zdecydowanie niż druga eksponuje funkcję Chrystusa w ustanawianiu konkretnego urzędu kościelnego. Nie ma jednak zasadniczej różnicy: w obu przypadkach ostatecznie przyjmuje się boskie pochodzenie urzędu kościelnego i kto wie, czy myśli BS nie odpowiadałoby najbardziej następujące ujęcie: urząd kościelny jest z ustanowienia Bożego, ale w konkretnych przypadkach wola Boża realizuje się pośrednio, czyli przez decyzję wspólnoty kościelnej; niezależnie od takich czy innych tekstów biblijnych oraz ich wykładni, BS ukazują Kościół, który z woli Chrystusa musi głosić Ewangelię i sprawować sakramenty, a do tego niezbędny jest jakiś urząd. Jak życie każdej większej społeczności nie może rozwijać się prawidłowo bez ładu i kierownictwa, tak wspólnota kościelna nie może spełniać swego najistotniejszego powołania bez specjalnego urzędu. Ewangelia nie może być przepowiadana, a sakramenty szafowane „na dziko". Taką interpretację zdaje się sugerować całość doktryny LC o urzędzie kościelnym. Przypomnijmy na przykład ACA XIII: „Kościół posiada mandat ustanawiania ministrów, co powinno być dla nas czymś najdroższym, a wiemy, że Bóg aprobuje owo ministerium i jest w nim obecny"[54].

Jeśli więc Kościół wybiera, powołuje i ordynuje, czyni to nie własną wolą i mocą, ale mocą Chrystusa i na Jego wyraźne polecenie[55]. Trzeba więc przyjąć boskie ustanowienie urzędu kościelnego, co uprawnia Kościół do powoływania poszczególnych członków wspólnoty na urząd kaznodziejski. Bóg ustanowił urząd kościelny *in genere*, Kościół na mocy tej woli Bożej ustanawia urzędy *in specie*, czyli powołuje, wybiera i ordynuje jednostki. Boże ustanowienie dotyka poszczególnych ministrów pośrednio, poprzez decyzję Kościoła.

B. „SŁUDZY ZBAWIENIA I ŁASKI"

Urząd kościelny absorbował uwagę Lutra zwłaszcza wtedy, gdy popadał z nim w konflikt. H. Lieberg[56] udowodnił, że w pismach ojca reformacji pozostała obszerna teoria urzędu kościelnego. Jednak w LC nie Luter, lecz Melanchton sformułował myśl luteranizmu na temat ministerium.

---

[54] „Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio" (BS 294, 12).

[55] O teologii ordynacji literaturę podaje T. Kliefoth (*Liturgische Abhandlungen*. Bd. 1, Schwerin-Rostock 1854 s. 341 nn.) oraz Lieberg (jw. s. 388-394).

[56] *Amt und Ordination*.

1. NATURA URZĘDU KOŚCIELNEGO W ŚWIETLE KRYTYKI ÓWCZESNEGO SPOSOBU ROZUMIENIA I WYKONYWANIA WŁADZY KOŚCIELNEJ

Krytyka hierarchii, zwłaszcza papieża i biskupów, kieruje się z reguły przeciwko przyjętemu sposobowi sprawowania władzy w Kościele. Uważne wsłuchanie się w gorzkie, często ostre głosy CA, ACA i T, pozwala dosłyszeć nie zawsze wyraźnie sformułowane tezy o naturze urzędu kościelnego. Spróbujmy zestawić zarzuty postawione przez Melanchtona.

a) *Wyznanie augsburskie*

Zarzuty skierowane przez CA 28 przeciwko władzy kościelnej można sprowadzić do trzech: zeświecczenia, ulegania pokusie samozbawienia i ograniczania wolności chrześcijańskiej. W pierwszym przypadku chodzi o błędną interpretację stosunku między władzą kluczy a władzą miecza, w drugim o zasadę *solus Christus* czy *sola fide*, w trzecim o granice posłuszeństwa i wolności w Kościele.

1° Władza kluczy a władza miecza. CA 28 rozpoczyna się przypomnieniem dawnych dyskusji na temat władzy biskupów oraz faktu, że niektórzy dyskutanci mieszali władzę kościelną z władzą miecza. Z tego pomieszania pojęć wynikały nie tylko niepokoje, ale nawet wielkie wojny, ponieważ zwolennicy papieża usiłowali jego władzę rozciągnąć również na dziedzinę życia świeckiego i przyznawali biskupowi Rzymu władzę rozdzielania koron królewskich[57]. Reformacja czuła się zmuszona do przypomnienia różnicy między władzą kluczy a władzą miecza. Obie wprawdzie winny pozostawać w czci religijnej jako największe Boże dobrodziejstwa[58], są to jednak dwie różne władze, z których tylko pierwsza należy do Kościoła na mocy postanowienia Bożego[59]. Kościół nie posiada władzy rozporządzania królestwami, znoszenia praw ustanawianych przez urzędy świeckie, zwalniania podwładnych od posłuszeństwa tym urzędom; nie może zobowiązywać władzy świeckiej do wprowadzenia takiego czy innego ustroju; Chrystus powtarzał, że królestwo Jego nie jest z tego świata (J 18, 36), że On sam nie jest świeckim sędzią czy rozjemcą (Łk 12, 14), a św. Paweł odrzucił przemoc fizyczną jako narzędzie władzy w Kościele: „Oręż bojowania naszego nie jest z ciała [...]" (2 Kor 10, 4)[60].

---

[57] BS 120, 1 n. W tekście pierwotnym Melanchton dodał, że kto wówczas inaczej uczył, skazywany był jako heretyk. Fragment tego interesującego tekstu, który stanowi wcześniejszą redakcję CA 28, zamieściły BS 120-124.

[58] BS 121, 4.

[59] BS 121 n., 5-12; BS 123 n., 18-22.

[60] BS 111 n., 12-15.

2° Próba samozbawienia. Nawet wówczas, gdy urząd kościelny nie sięga po władzę miecza i ogranicza się do władzy kluczy, czyli przepowiadania Ewangelii, popełnia w teorii i praktyce błąd, który można nazwać uleganiem pokusie samozbawienia. CA 28 dostrzega ten błąd u podstaw wielu praktyk wprowadzonych przez urząd kościelny lub przez niego tolerowanych, jak również w teologicznym kontekście, w jakim one funkcjonowały[61].

3° Zagrożenie wolności chrześcijańskiej. CA 28 krytykuje urząd kościelny również z tego powodu, że z ustanawianymi przez siebie tradycjami wiąże najwyższe sankcje grzechu i potępienia: „Twórcy »tradycji« postępują wbrew woli Bożej, kiedy wkładają grzech w pokarmy i temu podobne rzeczy [...]"[62]. Władze kościelne obciążają chrześcijan mnóstwem obowiązków, o których nie mówi Ewangelia, i każą je wypełniać pod karą grzechu. Stąd zrodziło się przekonanie, że pracować fizycznie w dni świąteczne jest grzechem ciężkim, nawet wówczas, gdy nikt się tym nie gorszy, że niektóre pokarmy kalają sumienia, że grzechem śmiertelnym jest opuszczenie „godziny" brewiarzowej[63]. CA postawiła pytania: „Po co mnożyć grzechy przez takie tradycje?"; „Skąd biskupi posiadają prawo narzucania Kościołowi takich tradycji ku usidleniu sumień? [...]"[64].

Zmuszanie pod sankcją utraty zbawienia do zachowywania takich i podobnych tradycji zagraża wolności chrześcijańskiej lub wprost ją przekreśla, a przecież bronił jej św. Paweł pisząc do Kolosan, by nikt ich nie sądził z powodu pokarmu, napoju, nowiu księżyca czy szabatu (2, 16) i by nie poddawali się zakonom: „nie dotykaj, nie kosztuj, nie ruszaj", gdyż są to tylko zakazy i nakazy ludzkie (2, 20-23)[65]. Całe Pismo święte jest przeciwne tworzeniu podobnych tradycji i nazywa je doktryną demonów[66].

Należy odróżnić zwyczajne zarządzenia porządkowe służące harmonijnemu rozwojowi społeczności od postanowień, ustaw czy instytucji, które nakłada się na ludzi pod grzechem jako konieczne do zbawienia. Św. Paweł zarządził np., żeby kobiety nakrywały głowy, kiedy uczestniczą w zgromadzeniu, i żeby przemawiano kolejno[67]; ale nie należy oskarżać o grzech kobiety, która nie nakrywa głowy nie gorsząc tym nikogo[68]. Do Kościoła zakradło się przekonanie, że winny w nim być formy pobożności podobne do

---

[61] BS 126, 35-38.

[62] BS 126, 39.

[63] BS 126 n., 41. Do ważniejszych nadużyć, oprócz wyżej wymienionych, CA zaliczyła odpusty, pielgrzymki, nadużywanie ekskomunik, kwestowanie, kłótnie między księżmi diecezjalnymi i zakonnymi o prawa parafialne, o spowiedź i o pogrzeby (CA. *Beschluss* 133 n., 1 n.).

[64] BS 127, 42.

[65] BS 127 n., 43-45.

[66] BS 128, 49.

[67] BS 129, 53 n.

[68] BS 129 n., 55 n.

tych, jakie wprowadziło prawo lewickie, i że apostołowie oraz biskupi z woli Chrystusa mają władzę ustanawiania nowych obrzędów koniecznych do zbawienia. Stąd rodzą się opinie, że przestrzeganie niedzieli, jeśli nie jest z prawa Bożego, to przynajmniej z niego wynika i dlatego określa się szczegółowo sposoby przestrzegania niedzieli. Jeśli zachowanie owych ustaleń okazuje się wyjątkowo trudne, stosuje się epikeję. Zawsze jednak dochodzi do krępowania sumień i przekreślania wolności chrześcijańskiej[69].

Nie chodzi o przyjęcie czy odrzucenie władzy biskupów, ale o jej rozumienie i sposób wykonywania: „Biskupi [...] łatwo mogliby zachować należne posłuszeństwo [...]"[70]; „Nie o to chodzi, by biskupi zrezygnowali ze swojej władzy [...]"[71]; „Nasze Kościoły nie żądają, by biskupi przywrócili zgodę za cenę swej godności"[72]; wystarczyłoby, gdyby nie zobowiązywali do przestrzegania tradycji, których nie można zachować z czystym sumieniem, żeby nie zabraniali głosić czystej Ewangelii, żeby zwolnili z dźwigania nadmiernych i niekoniecznych ciężarów; jeśli nałożenie ich było – być może – kiedyś wskazane, obecnie, kiedy zmieniły się czasy, biskupi mogliby przynajmniej zmniejszyć ich ciężar[73]; nieustępliwość biskupów w tym względzie stanie się przyczyną rozłamu w Kościele[74].

b) *Apologia wyznania augsburskiego*

Krytykę urzędu kościelnego przeprowadzoną przez CA przedłużyła *Apologia*, której wypowiedzi były uwarunkowane katolicką *Konfutacją*.

1° Stanowisko katolickie według *Konfutacji*. *Konfutacja* mówiąc o władzy kościelnej w niczym nie przyznała racji krytyce zawartej w CA. Nie przytaknęła nawet twierdzeniu, że biskupi jako biskupi nie posiadają władzy świeckiej. O władzy biskupów wypowiedziała się w następujący sposób: „[...] Biskupi posiadają nie tylko władzę posługiwania słowu Bożemu, ale również władzę zarządzania i dyscyplinarnego poprawiania, by kierować poddanych do wiecznej szczęśliwości jako do celu. Jednak władza zarządzania postuluje władzę sądzenia, określania, rozstrzygania i ustanawiania tego, co służy i prowadzi do wspomnianego celu"[75].

---

[69] BS 130 n., 61-64.

[70] BS 131, 69.

[71] BS 132, 77.

[72] BS 131 n., 71.

[73] BS 132, 72-74.

[74] BS 132, 75. Naukę CA o urzędzie kościelnym zestawił z doktryną katolicką E. Schott (*Amt und Charisma in reformatorischer Sicht. Reformation 1517-1967* s. 127-144.

[75] „Ex quibus satis aperte dignoscitur, Episcopos non solum habere potestatem ministerii verbi Dei, sed etiam potestatem regiminis et coërcitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae. Ad potestatem autem regiminis requiritur potestas iuducandi, defi-

Konfutacja nie określiła bliżej zakresu władzy „sądzenia, określania, rozstrzygania i ustanawiania" tego, co służy do zbawienia. Zdaje się włączać do niego wszelkie sprawowane wówczas rodzaje władzy. Mówi np., że wobec faktu takiej władzy biskupów nie mają racji zwolennicy CA protestujący przeciwko immunitetowi kościołów i księży, i że nie wolno kapłana pociągać do odpowiedzialności sądowej przed trybunały świeckie[76].

Na postulat poszerzenia zakresu wolności chrześcijańskiej *Konfutacja* odpowiedziała rozróżnieniem wolności chrześcijańskiej i swawoli. To, co CA nazywa wolnością chrześcijańską, jest po prostu zgubną swawolą. Wolność chrześcijańska nie cierpi ani trochę na skutek zwyczajów kościelnych, skoro one pomnażają dobro; znoszenie postów, dowolne spożywanie pokarmów mięsnych, zaniedbywanie brewiarza czy spowiedzi wielkanocnej nie świadczy o wolności, ale jest zwyczajnym nadużyciem[77].

2° Odpowiedź *Apologii*. Odpowiadając na *Konfutację Apologia* energiczniej niż CA zaatakowała ustanawiane przez Kościół tradycje, z tym jednak, że nie tak często posługiwała się terminem „tradycje", a chętniej mówiła o kulcie czy kultach (*cultus*), chociaż konotacje obu nazw zdają się być te same: ludzkie tradycje są niepotrzebnymi ludzkimi kultami[78].

Przeciwko ludzkim kultom ACA powtórzyła wszystkie główne racje znane już z CA, a więc, że biskupi nie mają prawa ustanawiać czegokolwiek, co sprzeciwiałoby się Ewangelii (*contra Evangelium*)[79], czy nie wynikałoby z niej (*extra Evangelium*)[80], że tradycje czy kulty wprowadzane przez władzę kościelną nie mogą obciążać sumień, czyli obowiązywać pod grzechem[81], i że nie prowadzą do życia wiecznego[82]. Główny jednak akcent ACA położyła na ponowne wyjaśnienie natury władzy kościelnej, która jest władzą duchową, a nie świecką, i ma na celu przybliżyć człowiekowi zbawienie poprzez służenie Ewangelią i sakramentami. Biskupi otrzymali od Boga władzę jedynie w tym zakresie i nie posiadają kompetencji ustanawiania czego-

---

niendi, discernendi, et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt aut conducunt" (*Confutatio Confessionis Augustanae* pars II art. VII. CR 27, 179).

[76] Tamże 179 n.

[77] Tamże 181.

[78] BS 398, 7.

[79] BS 402, 20.

[80] BS 398, 8.

[81] BS 401, 16. Racją tego jest wola Chrystusa, który sprawy spożywania czy niespożywania pewnych pokarmów, przestrzeganie postów czy noszenie określonych szat, pozostawił do wolnej decyzji człowieka; tłumaczył nawet, dlaczego tak czyni: – nie to plami człowieka, co wchodzi do ust (Mt 15, 11). Zobowiązywanie w tych sprawach pod grzechem nie uwzględnia podstawowej linii, jaką wytyczył Chrystus (BS 398, 7).

[82] BS 399, 10 n.

kolwiek, co miałoby znaczenie dla zbawienia wiecznego. Ten punkt posiada podstawowe znaczenie w sporze o władzę kościelną[83].

ACA nie odrzuciła władzy biskupiej jako takiej. Powtórzyła za CA 28, że chodzi jedynie o to, by biskupi sprawowali władzę zgodnie z Ewangelią[84]. Zgodziła się na rozróżnienie *potestas ordinis* i *potestas iurisdictionis* przy rozumieniu pierwszego rodzaju władzy w sensie posługiwania słowa i sakramentów (*ministerium verbi et sacramentorum*), a drugiego rodzaju w sensie władzy ekskomunikowania publicznych grzeszników i przyjmowania do wspólnoty nawracających się, proszących o absolucję[85]. Zaznaczyła jednak, że ustanawianie nowych tradycji czy kultów przekracza władzę jurysdykcji[86]. Nie znaczy to, by urząd kościelny nie posiadał władzy ustanawiania jakichkolwiek praw. ACA godzi się na ich wprowadzanie z zastrzeżeniem, by nie przyznawać im mocy zbawczej, ale tylko porządek i ład w Kościele (*ut sit ordo in ecclesia propter tranquilitatem*)[87].

c) *Traktat*

Najostrzejszą krytykę papiestwa i episkopatu przeprowadził *Traktat* Melanchtona, co jest tym dziwniejsze, że autor był wielkim humanistą znanym z umiaru, którym różnił się od gwałtownego Lutra. Właśnie Melanchtonowi zarzucano zbyt daleko posuniętą ugodowość i tendencję godzenia się na kompromisy; na niego pogniewał się Luter za tekst CA w przekonaniu, że za daleko idzie w ustępstwach i łagodności. Tymczasem w *Traktacie* Melanchton przyjął tezę Lutra, że papież jest Antychrystem, a państwo papieskie królestwem Antychrysta[88]. Zdecydowanie negatywną postawę w stosunku do

---

[83] BS 398, 6. Por. 398, 7 n. *Confutatio* stwierdziła, że ustanawiane przez Kościół tradycje prowadzą do życia wiecznego (CR 27, 116). ACA 28 zapytała retorycznie: „Czyż zasługują odpuszczenie grzechów? czyż są kultami, które Bóg aprobuje jako sprawiedliwość? czy ożywiają serca?" (BS 399, 9). „Przecież – jak argumentowała *Apologia* – życie wieczne w sercu człowieka jest sprawiane przez rzeczy wieczne, czyli słowo Boże i Ducha Świętego. Niech więc wyjaśnią przeciwnicy, w jaki sposób tradycje prowadzą do życia wiecznego" (tamże 399, 10).

[84] „[...] iuxta evangelium" (BS 400, 13).

[85] Tamże.

[86] BS 400, 14.

[87] BS 400, 15. LC nie odrzuciła więc jurysdykcji kościelnej (por. Schott, jw. s. 137 n.).

[88] „Constat autem Romanos pontifices cum suis membris defendere impiam doctrinam et impios cultus, ac plane notae Antichristi competunt in regnum papae et sua membra" (T. BS 484, 39). „Ideo papam cum suis membris tanquam regnum Antichristi deserere et exsecrari debent [...]" (tamże 485, 41). „Ideo necesse est ei tanquam Antichristo adversari" (tamże 489, 57). Podobnie wyrażał się Luter (por. *Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meissen soll erhoben werden* (1524 r.). W: *Luthers Werke*. Zweite Folge II. Leipzig 1905 s. 61-84; *Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe* (1522 r.). Tamże s. 315-374.

papiestwa uzasadnił następującymi racjami, które wynikają z rozważań relacji między papieżem a władzą miecza, władzą kościelną i władzą boską.

1° Papież a władza miecza. Chrystus przekazał Kościołowi władzę duchową, tymczasem papież usiłuje być władcą świeckim. Chrystus nie dał Kościołowi władzy miecza. Przekazał takie posłannictwo, jakie sam otrzymał od Ojca[89]; zapewniał, że królestwo Jego nie jest z tego świata[90]; tymczasem papieże roszczą sobie pretensje do władzy świeckiej, usiłują tworzyć ziemskie królestwo pod pretekstem sprawowania władzy kościelnej. Sformułowali nawet teoretyczne uzasadnienie takiej postawy[91].

Traktat obciążył papieża odpowiedzialnością za wielkie niepokoje w Europie[92], za ustanawianie antykrólów[93], nakładanie niesprawiedliwych ekskomunik[94], wywoływanie wojen, prowadzenie sporów o inwestyturę, uważanie się za prawowitych rządców cesarstwa w razie braku cesarza[95].

Wiele szkód przyniosła Kościołowi przyjęta przez papieży zasada, że Stolica Piotrowa wszystkich może sądzić, sama zaś nie podlega żadnemu

---

[89] J 20, 21; Mt 28, 20.

[90] J 18, 36.

[91] T powołuje się na dokumenty papieża Bonifacego VIII. Bulla tegoż papieża, *Unam sanctam*, powstała na tle sporów biskupa rzymskiego z królem francuskim Filipem IV o prawo monarchy do nakładania podatków na duchowieństwo. Już w bulli *Ausculta fili* z 1301 r. Bonifacy VIII rozwinął teorię o władzy papieża nad królami i państwami. W cytowanej przez T bulli *Unam sanctam* zdaje się głosić naukę o władzy papieża również w dziedzinie świeckiej o supremacji swojej w stosunku do królów: „Wypowiedzi ewangeliczne pouczają nas [dokument powołuje się na Łk 22, 38 i Mt 26, 52], że w tej jego [Kościoła] władzy są dwa miecze, mianowicie duchowy i doczesny [...]. Jeden i drugi zatem pozostaje we władzy Kościoła, mianowicie miecz duchowy i materialny. Drugi jednak ma być w obronie Kościoła [pro Ecclesia], pierwszym natomiast ma władać sam Kościół [ab Ecclesia]. Ten w ręku kapłana, tamten w ręku królów i żołnierzy, jednak na skinienie i na życzenie kapłana. Trzeba bowiem, by miecz pozostawał pod mieczem, a władza doczesna podporządkowana władzy duchowej [...]. Według świadectwa prawdy władza duchowa ma ustanawiać władzę ziemską i sądzić ją, gdyby nie była dobra [...]. Jeśli więc władza ziemska błądzi, będzie sądzona przez władzę duchową; jeśli jednak zbłądzi władza duchowa niższego stopnia, [będzie sądzona] przez swoją [władzę] wyższą; jeśli natomiast [zbłądzi władza duchowa] najwyższa, żaden człowiek nie może jej sądzić, tylko Bóg, o czym zaświadcza Apostoł: «Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony». 1 Kor 2, 15 [...]" (DS 873). Po tym wyjaśnieniu natury władzy Kościoła, a w szczególności papieża, bulla zakończyła uroczyście: „Zatem oświadczamy, stwierdzamy i definiujemy, że do zbawienia każdego człowieka jest absolutnie konieczne podleganie biskupowi rzymskiemu" (DS 875). Por. T. BS 480 n., 31 n.

[92] T. BS 481, 33.

[93] BS 482 nota 1 przytacza cztery przykłady z terenu Niemiec.

[94] Przykłady: tamże nota 2.

[95] T. BS 481 n., 35. Według Melanchtona papieże wbrew woli Chrystusa przenieśli władzę kluczy na ziemskie królestwa, a w dodatku pod sankcją utraty zbawienia żądali uznania takiej interpretacji swojej władzy (T. BS 483, 36).

sądowi[96]. Takie postawienie sprawy uniemożliwiło jakikolwiek protest i prawie uniemożliwiło próby reform, których inicjatywa wychodziłaby od duchowieństwa czy wiernych.

2° Papież a władza kościelna. Papieże – zdaniem Melanchtona – wynoszą się ponad innych biskupów, ponad sobory i ponad Kościół, który nie może się bronić przed nadużyciami z ich strony, ponieważ oni zadecydowali, że są ponad soborami, że mogą unieważniać soborowe dekrety, że ani duchowieństwo, ani cesarze nie mogą ich sądzić. Kościół nie posiada zatem możliwości usunięcia zła i nadużyć wprowadzanych przez papieży i przez nich tolerowanych[97]. W jaki sposób można uleczyć Kościół, skoro papież nie chce słyszeć czegokolwiek, co nie jest po jego myśli? jeśli pozwala mówić jedynie tym swoim poddanym czy współpracownikom, których najpierw związał przysięgami? (Melanchton czyni aluzje do przysięgi posłuszeństwa, jaką musieli składać najpierw biskupi wyjęci i arcybiskupi, a później także wszyscy biskupi, z czego zrodziła się przysięga lennicza)[98]; przecież – jak podkreślał *Traktat* – zdania soborów są zdaniami Kościoła, nie zdaniami papieży; Kościół nie może być pozbawiony władzy wypowiadania swego sądu na podstawie słowa Bożego, a chrześcijanie winni mieć możliwość zaprotestowania i potępienia błędów papieża[99].

Melanchton nie odrzucił całkowicie prymatu papieskiego. Jeśli go krytykował, czynił to – jak podkreślił – z racji niewłaściwego wypełniania przez papieży swoich obowiązków. Podpisując się pod AS dołączył zastrzeżenie jako *votum separatum*: „[...] przedłożone wyżej artykuły aprobuję jako pobożne i chrześcijańskie. Co do papieża natomiast stwierdzam, że jeśliby dopuścił Ewangelię, moglibyśmy zgodzić się na jego wyższość wśród biskupów, którą to wyższość posiada zresztą *iure humano*, a to ze względu na pokój i zgodę wśród chrześcijan, którzy i tak już pod nim pozostają, a na przyszłość również pod nim będą"[100].

---

[96] Zdanie „Papa a nemine judicatur" wypowiedział Gelazy I († 496). Szerokie przyjęcie znalazło dzięki włączeniu go do *Dekretu Gracjana* (p. I, d. 40, c. 6: „Si papa suae et fraternae salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi et omnibus, nihilominus innumerabiles populos catervatim secum ducit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturus, huius culpae istic redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius". Por. *Decr. Grat.* p. II, c. 2, q. 7, c. 13.

[97] T. BS 486 n., 49-51.

[98] Por. BS 488 nota 3 i WA 30 II 267 nota 109.

[99] T. BS 488, 55 n. Nawet gdyby biskup rzymski posiadał prymat iure divino, po stwierdzeniu, że popełnił takie zasadnicze błędy stawiające go w kolizji z Ewangelią, chrześcijanin nie tylko może, ale ma obowiązek nie słuchać takiego papieża, ponieważ według oczywistej woli Bożej winien uciekać od bałwochwalstwa, bezbożnej doktryny i okrucieństwa (T. BS 488 n., 57 n.).

[100] AS. BS 463 n. Melanchton bardzo cierpiał z powodu wzrastających sporów wewnątrzprotestanckich i z racji braku autorytetu doktrynalnego (por. J. Döllinger. *Die Re-*

3° Papież a władza boska. Papież przyznał sobie władzę boską. Kiedy zapomina, iż powołany został, jak wszyscy w Kościele, do służenia zbawieniu, a pragnie panować w Kościele i poprzez Kościół, realizuje Pawłową charakterystykę Antychrysta (2 Tes 2, 3)[101]. Antychrystusowy charakter działalności papieży przejawia się w poczwórny sposób: 1. papież rości sobie prawo do zmieniania nauki Chrystusa oraz kultów ustanowionych przez Boga, a swoje kulty narzuca Kościołowi jako Boże ustanowienie; 2. władzę związywania i rozwiązywania rozciąga również na zmarłych; 3. wynosi się ponad cały Kościół; 4. z okrucieństwem broni swych błędów, a przeciwników zabija[102].

2. NATURA URZĘDU KOŚCIELNEGO WEDŁUG WYKŁADU POZYTYWNEGO

Pozytywne zaprezentowanie nauki o tym, czym jest urząd kościelny, znajdujemy w dwóch klasycznych miejscach: w CA 14 i w CA 28.

a) *Wyznanie augsburskie* 14

CA 14 mówi o porządku kościelnym (*De ordine ecclesiastico*), co w przekładzie niemieckim brzmi: *Vom Kirchenregiment*. Melanchton napisał w tym artykule, że nie każdy ma prawo publicznie nauczać i administrować sakramenty, ale tylko ten, kto został odpowiednio do tego powołany (*rite vocatus*); domaga się tego ład w Kościele[103].

Ten zwięzły tekst wymienia dwie podstawowe funkcje ministra: 1. publiczne głoszenie słowa Bożego i 2. sprawowanie sakramentów. Wytyczył przez to główne linie protestanckiej doktryny na temat *ministerium ecclesiasticum*.

---

formation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Anfange des lutherischen Bekenntnisses. Bd. 1. Regensburg 1848 s. 406-413. Döllinger cytuje teksty Melanchtona z lat 1555-1559).

[101] T. BS 484, 39 n.

[102] T. BS 484 n., 40. Do oczywistych błędów głoszonych lub tolerowanych przez papieży (Melanchton mówi o błędach „królestwa papieskiego") T zalicza profanację mszy odprawianych dla zysku, naukę o pokucie, w której głosi się tezę na temat odpuszczenia grzechów ze względu na wielkość naszych zasług, zaciemnienie nauki o grzechu, wprowadzenie zwyczaju wyliczania grzechów, zaciemnienie prawdy o zasłudze Chrystusa poprzez nauki o zasłudze naszych pokut, liczne nadużycia i bałwochwalstwa związane ze wzywaniem świętych, smutne następstwa prawa celibatu i nauki o ślubach zakonnych, które mają dawać sprawiedliwość i odpuszczać grzechy. Błędy te przenoszą chwałę zasługi Chrystusa na nasze ludzkie uczynki i prawie całkowicie eliminują naukę o wierze; szkodzą chwale Chrystusa i niosą zgubę duszom, a pod pewnym względem są bałwochwalstwem (T. BS 482 n., 43-48). Por. T. BS 489, 59: „[...] laedunt gloriam Dei et impediunt salutem ecclesiae [...]".

[103] Według A. Kimme (*Doctrina und ordo ecclesiasticus nach lutherischen Verständnis*. KAB 54) „ordo ecclesiasticus" w CA 14 znaczył to, co dziś znaczy „Kirchenregiment", a więc raczej „zarząd kościelny" niż „porządek kościelny".

Pełniejszy wykład na temat urzędu kościelnego podał 28 artykuł CA poświęcony władzy biskupiej: *De potestate ecclesiastica, Von der Bischofen Gewalt.* Chociaż Melanchtonowi chodziło wprost o urząd biskupi, można i trzeba rozumieć jego wypowiedź w odniesieniu do urzędu kościelnego w ogóle, ponieważ według BS nie ma zasadniczej różnicy między biskupem a zwykłym pastorem[104].

Punktem wyjścia refleksji nad funkcjami urzędu biskupiego stało się przypomnienie sporów na temat natury władzy kluczy. Wskazując na bardzo szerokie rozumienie tej władzy w Kościele przedreformacyjnym[105], Melanchton określił jej znaczenie i zakres.

Władza kluczy, czyli władza biskupów, jest – według niego – udzieloną przez Boga władzą przepowiadania Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz szafowania sakramentów, zgodnie z J 20, 21-23 i Mk 16, 15[106]. Istnieją tylko dwa sposoby wykonywania tej duchowej władzy: głoszenie Ewangelii oraz szafowanie sakramentów[107]. Nieco dalej autor wskazał jeszcze na odpuszczanie i zatrzymywanie grzechów jako trzeci element; nie zawsze tak czynił, ponieważ stanowią one część składową przepowiadania Ewangelii. Odpuszczając bowiem grzechy, minister nie czyni niczego innego, jak tylko z woli Chrystusa i w Jego imieniu ogłasza nad człowiekiem miłosierdzie Boże, czyli głosi Ewangelię miłosierdzia dla konkretnego człowieka.

---

[104] Podkreślił to m.in. K. Müller-Osten (*Rechtsordnung und geistliche Leitung der Kirche.* W: *Reformatio und Confessio* s. 350). Pojęcia „potestas ecclesiastica" (CA 28) i „ordo ecclesiasticus" (CA 14) nie oznaczają zewnętrznego kierownictwa i porządku kościelnego, ale duchowe kierownictwo przez kazania i duszpasterstwo, a więc przez spowiedź, odpuszczanie grzechów i sprawowanie sakramentów bez uciekania się do ludzkiej władzy, lecz opierając się na mocy słowa Bożego (CA 28, 21).

[105] BS 120 n., 1-4.

[106] „Sic autem sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta" (CA 28. 121, 5). To samo w wersji niemieckiej: „Nun lehren die Unseren also, dass der Gewalt der Schlüssel oder der Bischofen sei, lauts des Evangeliums, ein Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakrament zu reichen und handeln" (tamże).

[107] „Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando evangelium et porrigendo sacramenta vel vultis vel singulis iuxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae, iustitia aeterna, spiritus sanctus, vita aeterna. Haec non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum [...]" (BS 121 n., 8). Wersja niemiecka: „Denselben Gewalt der Schlüssel oder der Bischofen übt und treibet man allein mit der Lehre und Predig Gottes Worts und mit Handreichung der Sakramente gegen vielen oder einzeln Personen, darnach der Beruf ist. Dann damit werden geben nicht leibliche, sunder ewige Ding und Güter, als nämlich ewige Gerechtigkeit, der heilig Geist und das ewig Leben. Diese Güter kann man anders nicht erlangen, dann durch das Amt der Predig und durch die Handreichung der heiligen Sakrament" (tamże).

Przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów do tego stop-
ı wyczerpuje funkcje urzędu kościelnego, że nazywa się go po prostu urzę-
aem czy posługiwaniem słowa i sakramentów: *ministerium verbi et sacramentorum*[108]. Niekiedy nawet te dwie funkcje łączy się w jedno, sprowadzając je do pierwszej, obowiązek bowiem sprawowania sakramentów wynika ze słowa Bożego i jest swego rodzaju jego przepowiadaniem; przy udzielaniu sakramentów głosi się przecież słowo Boże, a samo sprawowanie sakramentów na swój spsób przepowiada Ewangelię. Stąd CA 28 zaraz po wymienieniu dwóch funkcji urzędu kościelnego, bez dodatkowych komentarzy, mówi, że „władzę kościelną [...] sprawuje się j e d y n i e przez posługiwanie słowa"[109].

Urząd kościelny ma na celu zbawienie człowieka, a nie jakiekolwiek cele świeckie; przedmiotem jego władzy są sprawy wieczne, a nie polityka. Władza świecka broni człowieka i jego spraw materialnych przed oczywistą niesprawiedliwością, posługując się przy tym nawet mieczem oraz innymi karami cielesnymi; urząd duchowny, podobnie jak Ewangelia, strzeże umysły przed bezbożnymi naukami, przed szatanem i śmiercią wieczną. Jak istnieją dwie władze, świecka i duchowna, tak istnieją dwa odpowiadające im przedmioty: sprawy Ewangelii oraz wszystkie inne sprawy. Władza duchowa ma za przedmiot sprawy wyłącznie pierwszego rodzaju. Jeśli biskupi obok władzy duchowej sprawują również władzę świecką, nie posiadają jej jako biskupi z postanowienia Ewangelii, ale dlatego, że władcy świeccy zlecili im nadzór nad częścią swoich dóbr[110]. Dlatego jedynie *iure humano* mają władzę w sprawach małżeńskich czy odnośnie do zbierania dziesięcin[111]. Biskupom jako biskupom, czyli z prawa Bożego, przysługuje tylko *ministerium verbi et sacramentorum*, w którym to posługiwaniu zawiera się władza odpuszczania grzechów, odrzucania nauk sprzecznych z Ewangelią oraz wyłączania ze wspólnoty bezbożników, których bezbożność jest znana. Do tej jedynie dziedziny odnoszą się słowa: „Kto was słucha, mnie słucha": i tylko w tych ramach chrześcijanin ma obowiązek posłuszeństwa w stosunku do biskupa[112].

Rozróżnienie między władzą duchową a władzą świecką jest radykalne: „Jeśli chodzi o jurysdykcję biskupów, należy odróżnić władzę świecką (*im-*

---

[108] „Haec non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum [...]" (CA 28. BS 122, 9). Tekst niemiecki wyraźniej rozdziela funkcję przepowiadania od szafowania sakramentów: „Diese Güter kann man anderst nicht erlangen, denn durch das Amt der Predig und durch die Handreichung der heiligen Sakrament" (tamże). Por. też CA 28. BS 122, 12: „Ecclesiastica [potestas] suum mandatum habet evangelii docendi et sacramenta administrandi".

[109] „Itaque cum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi [...]" – „Dieweil nun der Gewalt der Kirchen oder Bischofen ewige Güter gibt und allein durch das Predigtamt geübt und getrieben wird [...]" (CA 28. BS 122, 10).

[110] CA 28. BS 122 n., 11-19.

[111] BS 125, 29.

[112] BS 124, 21.

perium) od władzy kościelnej (*ecclesiastica iurisdictio*)[113], „nie należy mieszać władzy kościelnej z władzą świecką"[114].

Potrzeba zachowania ładu w społeczności kościelnej wymaga jednak rozstrzygnięć, które nie wynikają wprost z Ewangelii. Nowy Testament dopuszcza np. wprowadzenie takich lub innych ceremonii, zwyczajów i praktyk kościelnych. Jest rzeczą zrozumiałą, że ktoś powinien czuwać nad ich wyborem, względną jednolitością czy poprawnością; urzędom kościelnym, przede wszystkim urzędowi biskupiemu, należy przyznać władzę w tym zakresie. Już apostołowie wprowadzili pewne zwyczaje, których nie nakazywała Ewangelia, np. nakaz powstrzymywania się od spożywania krwi[115]. Podobnie czynił Kościół pierwszych wieków. Wystarczy przypomnieć zamianę szabatu na niedzielę, ustalenia terminu obchodzenia Wielkanocy, Zielonych Świąt oraz ustalenie pewnych ferii czy ceremonii. Należało tak postąpić, by lud wiedział, kiedy ma się zbierać na swoje nabożeństwa[116]. Tego rodzaju władza biskupów sięga dość daleko, granice jej wytycza wierność Ewangelii. Ewangelia stanowi kryterium negatywne: nie wolno ustanawiać zwyczajów i praktyk z nią sprzecznych[117].

Analiza CA 14 i 28, ACA 28 i T każe zdecydowanie odrzucić koncepcję urzędu kościelnego jako tytułu do wielkości i panowania o charakterze świeckim. Urząd kościelny został podporządkowany sprawie słowa Bożego i sakramentów, a przez nie – dziełu zbawienia, które ma przybliżać grzesznikowi. Luter wyakcentował ten zbawczy cel urzędu kościelnego we wstępie do *Małego katechizmu*. Mówiąc na temat obowiązków proboszcza i kaznodziei tłumaczył, że muszą oni zachęcać wiernych do korzystania z sakramentów energicznej i gorliwiej niż to czynili księża *in papatu*. Tamci bowiem przymuszali do sakramentów nakazami czy przykazaniami, obecnie nie trzeba uciekać się do takich środków. Urząd proboszcza i pastora musi się sprawować inaczej, ponieważ stał się on czymś poważniejszym i z b a w c z y m. Luter posłużył się przymiotnikiem *heilsam*, wyraźnie wskazując na związek urzędu kościelnego ze zbawieniem. Wszystkie bowiem funkcje, jakie z woli Chrystusa należą do proboszcza i kaznodziei, nie powinny mieć nic wspólnego z celami świeckimi, a mają służyć zbawieniu. „Bacz na to, proboszczu i kaznodziejo – napisał Luter. – Nasz urząd stał się obecnie czymś innym niż urząd w papiestwie; stał się teraz poważny i zbawczy"[118]. Tekst łaciński

---

[113] BS 123, 20.

[114] „Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis" – „Darumb soll man die zwei Regiment, das geistlich und weltlich, nich in einander mengen und werfen" (BS 122, 12).

[115] BS 131, 65.

[116] BS 130, 57-60.

[117] Por. np. BS 131 n., 69-71 i 77.

[118] KK. *Vorrede*. BS 507, 25.

wyakcentował mocniej charakter zbawczy urzędu kościelnego, nazywając go „posługiwaniem zbawienia i łaski" (*ministerium salutis et gratiae*)[119].

Trzeba zatem powiedzieć, że w świetle BS, zarówno tych, które wyszły spod pióra Melanchtona, jak i tych, które napisał Luter, urząd kościelny pozostaje w służbie zbawienia, a pastor jest sługą zbawienia. Przez jego trud przepowiadania słowa Bożego i sprawowania sakramentów realizuje się zbawienie i łaska dotyka człowieka. Chrystus mógł inaczej postanowić i przychodzić do duszy ze zbawieniem bez czyjegokolwiek pośrednictwa; zechciał jednak uzależnić zbawcze działanie słowa i sakramentów od przepowiadania i szafowania, które dokonują się p r z e z c z ł o w i e k a. Prześledzimy tę interesującą myśl LC jeszcze w następnym punkcie.

C. „PRZEZ CZŁOWIEKA"

Mówienie o usprawiedliwieniu czy zbawieniu przez człowieka nie mieści się w słowniku i stylu typowym dla LC, owszem, zwykło się je uznawać za całkowicie obce reformacji, za coś, z czym ona jest najenergiczniej walczyła, widząc w tym streszczenie odrzuconej teologii oraz negację zasady *solus Christus* czy *sola gratia*. Czy takie przekonanie jest w pełni słuszne w świetle BS?

1. FUNKCJONALNA INTERPRETACJA URZĘDU KOŚCIELNEGO

Holsten Fagerberg, prezentując naukę luterańskich ksiąg symbolicznych z lat 1529-1537 na temat urzędu kościelnego, zaniepokoił się, że ktoś mógłby niewłaściwie zrozumieć piękne sformułowania tych pism, zdecydowanie stwierdzające zbawczą funkcję urzędu kościelnego. Tak łatwo przecież zapytać: „Jeśli *Pisma wyznaniowe* mówią wyraźnie o *ministerium salutis et gratiae*, jeśli według nich urząd kościelny daje dobra wieczne i stanowi środek, za pośrednictwem którego dociera do nas zbawcze słowo Boże i sakramenty, to czyż urzędu kościelnego nie można i nie należy uznać za urząd zbawczego pośredniczenia?" Fagerberg wie, że przytaknięcie zatarłoby różnicę między teologią reformacji a stanowiskiem katolickim, czyni więc stanowczo zastrzeżenie, że moment pośredniczenia nie wiąże się z osobą, ale ze słowem i sakramentami, których zbawcza moc nie zależy od święceń kapłańskich

---

[119] „Hoc igitur probe considerent parochi et ministri verbi longe jam aliud suum esse officium, quam olim in papatu fuerit. Jam enim est ministerium salutis et gratiae [...]" (KK. *Vorrede*. BS 507, 26).

szafarza. Sam Bóg działa, sam Bóg zbawia, sam Bóg powoduje, że słowo i sakramenty stanowią środki zbawienia. Proboszcz pełni przy tym określoną i konieczną funkcję, ale sama jego czynność nie może zbawiać. Urząd kościelny należy pojmować funkcjonalnie, a nie ontycznie, czyli istotne znaczenie posiadają przepowiadane słowo i sprawowane sakramenty, a nie osoba szafarza, chociaż nie sposób jej całkowicie pominąć. Jedno jest pewne – szafarz i kaznodzieja w żaden sposób nie pośredniczą w udzielaniu łaski, mimo że służą słowu i sakramentom. Wielkie dzieła Boże dokonują się poprzez Boże działanie, nie przez pośrednictwo stworzeń, nawet rozumnych[120].

Takie znaczenie Fagerberg nadaje CA 5 mówiącej o urzędzie kościelnym. Jego zdaniem artykuł ten ma za przedmiot raczej słowo i sakrament niż urząd. Swoją tezę uzasadnił w świetle radykalnego zanegowania zbawczo-pośredniczącego charakteru urzędu: „Artykuł ten mówi raczej o słowie i sakramencie niż o urzędzie, ponieważ ludzie otrzymują Ducha Świętego przez te właśnie środki, a nie przez urząd". Jego zdaniem Melanchton, formułując CA 5, nie zdyskwalifikował wprawdzie urzędu kościelnego, ale go przewartościował: odtąd nie urząd jako urząd jest ważny, ale urząd jako narzędzie czy organ urzeczywistniający działanie Boże. W ten sposób punkt ciężkości został przesunięty z urzędu na słowo i sakrament[121].

Opowiedzenie się za tylko funkcjonalnym modelem urzędu kościelnego odebrało duchowieństwu szczególne miejsce wśród reszty członków Kościoła. Ontyczny model kapłaństwa tradycyjnej teologii powoływał się na charakter sakramentalny święceń jako na uzasadnienie wyjątkowej pozycji księdza we wspólnocie kościelnej. Niezatarte znamię duchowe charakteru ka-

---

[120] „Das Vermittelnde liegt aber nicht bei der Person, sondern bei dem Wort und den Sakramenten, die von ihnen dargereicht werden. Es verhält sich auch nicht so, daß sie durch eine ihnen verliehene Weihevollmacht das Wort und die Sakramente zu wirksamen Heilsmitteln machten. Gott allein ist der Wirkende, der Pfarrer dagegen erfüllt nur einen notwendigen Auftrag. Wenn er das ausführt, wozu er gesetzt ist, dann ist Gott, der Heilige Geist, selbst gegenwärtig. Das funktionelle Amtsverständnis, das den Akzent so stark auf das Wort legt, schliesst nicht die Einsetzung von Personen in dieses Amt aus. Die Sicht, unter der ihre Aufgaben und ihre Stellung gesehen werden, ist jedoch radikal verändert. Die Pfarrer vermitteln keine Gnade, sondern haben vielmehr den Auftrag, dem Wort und den Sakramenten zu dienen. Durch ihr Handeln soll Gottes Handeln zum Ausdruck kommen" (F a g e r b e r g. *Die Theologie* s. 259). Fagerberg (tamże s. 239) nawet nie stawia problemu, czy ministerium ecclesiasticum z CA 5 jest stanem czy też funkcją, ale pyta, czy jest to funkcja wszystkich wiernych czy też tylko wiernych w szczególny sposób do tego powołanych.

[121] „Auf diesem Hintergrund nun können wir CA 5 verstehen. Dieser Artikel spricht mehr vom Wort und Sakrament als vom Amt, weil der Heilige Geist den Menschen durch diese Mittel und nicht durch das Amt zuteil wird. Als Melanchthon CA 5 formulierte, schloß er nicht das besondere Amt aus, legte aber Wert darauf, das neue Verständnis des Amtes als eines Werkzeuges für das Handeln Gottes zum Ausdruck zu bringen. Deshalb verlegte er den Schwerpunkt vom Amt auf das Wort und die Sakramente" (tamże s. 259).

płańskiego decydowało o wierze w istnienie zasadniczej różnicy między wiernym świeckim a kapłanem, chociażby niewierzącym[122].

Funkcjonalna interpretacja urzędu kościelnego jest typowa dla teologii luterańskiej i znajduje dość wyraźne uzasadnienie w LC. Czy jednak eksplikacja tej funkcji, zaproponowana również przez Fagerberga, jest przekonywająca? Czy możliwe jest takie oddzielenie przepowiadania od przepowiadającego i sakramentu od szafarza, by trzeba było udzielenie łaski łączyć ze słowem i sakramentem, a nie wolno było łączyć z kaznodzieją i szafarzem? Czym uzasadnić, że słowo i sakrament można uznać za instrument zbawienia, a nie wolno tego samego uczynić w odniesieniu do tego, kto wypowiada zbawcze słowo i wykonuje zbawcze znaki? Czy zaproponowana przez Fagerberga wersja funkcjonalnej teorii urzędu kościelnego jest wystarczająco koherentna? Czy da się do tego stopnia oddzielić działanie osoby od samej osoby działającej, by działanie było zbawcze, a osoba nie zbawiająca w jakimś sensie? Czy naprawdę zgodne z Pismem świętym jest przyznawanie zbawczej mocy słowu oraz głoszeniu go przy równoczesnym zanegowaniu tego dynamizmu w odniesieniu do osoby głoszącego? Czy LC nie dopuszcza innej interpretacji urzędu kościelnego? Nie odkładajmy jeszcze lektury tej księgi.

2. „PRZEZ TYRANÓW"

W KZ rzeczywiście znajdujemy teksty, które zdają się potwierdzać tradycyjną interpretację Fagerberga: jakiekolwiek zbawcze pośrednictwo człowieka jest wykluczone.

Luter w AS napisał, że „Bóg przez jakiegoś tyrana i łotra pozwala uczynić wiele dobra jakiemuś ludowi"[123]. Podkreślił w ten sposób nie tylko suwerenność działania Bożego, stojącą ponad jakimikolwiek ograniczeniami ze strony stworzeń, ale również nieważność człowieka, którym Bóg posługuje się, czyniąc dobrze.

Kontekst przytoczonego zdania mówi o władzy świeckiej, którą często sprawują ludzie do niej niedorastający; Luter zauważył, że mimo ich małości Bóg potrafi czynić przez nich dobro. Odnosi się to również do władzy duchowej sprawowanej przez urząd kaznodziejski. Słowo i sakrament działają skutecznie niezależnie od tego, kto je głosi i sprawuje, dobry czy zły

---

[122] Biel, powołując się zresztą na Gersona, odrzucał jako błąd zdanie, że wierni świeccy mają przyjmować komunię pod dwoma postaciami i to pod sankcją utraty zbawienia. W uzasadnieniu swej opinii wskazał na niemożliwą – jego zdaniem – do przyjęcia konsekwencję takiej tezy, mianowicie, że świeccy zrównaliby się pod względem godności z kapłanami w przyjmowaniu Eucharystii (*Expositio canonis missae*. Basel 1510 fol. 251 R. lect. 84. Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 259 nota 74).

[123] AS II 4. BS 428, 3.

człowiek: „Chrystus [...] powiedział [...], byśmy wiedzieli, że słowo i sakramenty są skuteczne nawet wówczas, gdy sprawują je źli ludzie"[124]. Wprawdzie „Kościół we właściwym znaczeniu jest zgromadzeniem świętych, którzy prawdziwie wierzą Ewangelii Chrystusa i mają Ducha Świętego"[125], to jednak zewnętrznie przynależy do Kościoła wielu hipokrytów i ludzi złych, którzy mogą sprawować także urzędy kościelne, co nie pozbawia sakramentów ich skuteczności[126]. Chrystus zlecił przepowiadanie nawet Judaszowi[127]. Bezbożni należą do królestwa i ciała diabła[128], ale to wcale Bogu nie przeszkadza czynić przez nich dobrze. Znaczy to, że skuteczność działania Bożego stoi ponad człowiekiem-szafarzem, człowiekiem-kaznodzieją, człowiekiem-rządcą społeczności świeckiej czy duchownej. Złość czy małość człowieka nie jest w stanie wyznaczać granic dobroci Boga[129].

3. „BÓG PRZEZ LUDZI"

A jednak KZ uznaje instrumentalno-zbawczy charakter urzędu kościelnego, podobnie jak to uczyniła w stosunku do słowa i sakramentu. Ukazuje urząd kościelny jako narzędzie, którym Bóg posługuje się w swoim działaniu na rzecz człowieka, i to jako narzędzie bardzo ważne. Działa Bóg, ale w i poprzez urząd. Fagerberg zinterpretował pośrednicząco-zbawczą funkcjonalność urzędu kościelnego jako jego zdegradowanie na płaszczyźnie zbawienia, można ją jednak zrozumić jako jego dowartościowanie. W funkcjonalnym modelu urzędu kościelnego (również świeckiego) łatwiej można przedstawić władzę jako instrument działania Boga, który równie łatwo posługuje się decyzjami wiernych, jak i niewiernych, sprawiedliwych, jak i nieprzyjciół Chrystusa, członków jednego, jak i drugiego królestwa[130].

Według Melanchtona Bóg, który rządzi poprzez urzędy świeckie, działa również poprzez urząd kaznodziejski: „Bóg aprobował owo ministerium i jest w ministerium obecny; dlatego należy, o ile tylko jest to możliwe,

---

[124] ACA 7. BS 238, 19. Por. ACA 8. BS 246, 47.

[125] ACA 7. BS 240, 28.

[126] Tamże.

[127] ACA 7. BS 241, 28.

[128] ACA 7. BS 241, 29.

[129] „Ten funkcjonalny charakter urzędu w sposób najbardziej paradoksalny staje się widoczny w fakcie, że sam Bóg walczy przeciwko królestwu szatana przez członków królestwa szatana, którzy działają zarówno w dziedzinie władzy świeckiej jak duchowej" (Schlink, jw. s. 196). Por. piękne komentarze do tych miejsc BS: Schlink, jw. s. 194-197 i Fagerberg. *Die Theologie* s. 256-260.

[130] GK III 4. BS 681, 80; IV. BS 704, 62.

ozdabiać ministerium słowa szacunkiem wszelkiego rodzaju [...]"[131]. Tłumaczenie niemieckie wyraźniej podkreśla instrumentalno-zbawczy charakteru urzędu kaznodziejskiego; stwierdza, że Bóg p r z e z l u d z i (*Gott durch Menschen*) pragnie przepowiadać i działać[132].

Według Lutra sam Bóg jest dawcą wszelkiego dobra, niezależnie od tego, od kogo je otrzymujemy. Ci bowiem, którzy nas obdarowują, od Niego otrzymują, by dary Boże stawały się równocześnie darami ludzkimi. Nasi rodzice i zwierzchnicy świeccy, czyniąc coś na naszą korzyść, pełnią jedynie wolę Bożą, ponieważ Bóg tak postanowił, by czynili drugim dobrze. W ten sposób otrzymujemy dobra nie od nich, ale p r z e z n i c h (*durch sie, per illos*). Stworzenia pełnią funkcję pośredników dobra Bożego. Są „rękami, rurami i środkami", p r z e z które (*dadurch, quarum opera et adminiculo*) Bóg wszystkiego udziela[133]. Mamy tu piękny przykład, jak Luter połączył *solus Deus* z *per homines*[134].

---

[131] „[...] scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis [...]" (ACA 13. BS 294, 12 n.).

[132] „[...] wir wissen, dass Gott durch Menschen und diejenigen, so von Menschen gewählet sind, predigen und wirken will [...]" (tamże).

[133] „Denn ob uns gleich sonst viel Guts von Menschen widerfähret, so heisset es doch alles von Gott empfangen, was man durch sein Befehl und Ordnung emfähet. Denn unsere Eltern und alle Oberkeit, dazu ein iglicher gegen seinen Nähsten, haben den Befehl, dass sie uns allerlei Guts tuen sollen, also dass wir's nicht von ihn, sondern durch sie von Gott empfahen. Denn die Kreaturn sind nur die Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt, wie er der Mutter Brüste und Milch gibt, dem Kinde zu reichen, Korn und allerlei Gewächs aus der Erden zur Nahrung, welcher Güter keine Kreatur keines selbs machen kann. Derhalben soll sich kein Mensch unterstehen, etwas zu nehmen oder zu geben, es sei denn von Gott befohlen, dass man's erkenne fur seine Gaben und ihm darümb danke, wie dies Gepot fodert. Darümb auch solche Mittel durch die Kreaturn Guts zu emfahen nicht auszuschlagen sind noch durch Vermessenheit andere Weise und Wege zu suchen, denn Gott befohlen hat; denn das hiesse nicht, von Gott empfangen, sondern von ihm selbs gesucht" (GK I. 1. Gebot. BS 566, 26). Niemieckie sformułowanie „die Kreaturn sind nur die Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt [...]" dość swobodny przekład łaciński oddaje przez „creaturae tantum manus sunt et organa, quorum opera et adminiculo Deus omnia largitur hominibus". Oryginał i przekład posługują się więc następującymi rzeczownikami na określenie pośredniczącо-zbawczej funkcji stworzeń: ręce, rury, środki, organy. Luter nie obawiał się takich sformułowań, mimo że przyznają one stworzeniom funkcję pośredniczenia w Bożym dziele obdarowywania człowieka łaską. Na innym miejscu mówiąc o słowie przepowiadanym nazwał kaznodziejów współpracownikami Boga (cooperatores): „Sic placitum est deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dumm foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi voluerit; quare tamen absque verbo facere posset, sed non vult" (WA 18, 695).

[134] Luter tłumacząc w GK godność sakramentów zwrócił uwagę, że istotnym elementem rozstrzygającym o tej godności jest wola Boża, która w znakach zewnętrznych zamknęła Jego słowo (GK IV. BS 694, 19). Identyczne źródło swojej godności posiadają w oczach chrześcijanina rodzice czy władza świecka. Matka chrześcijańska posiada taki sam nos, uszy, usta itd., jak matka poganka; urzędnik chrześcijański ma oczy i włosy jak urzędnik turecki; zachodzi

Uzasadnienia ekonomii zbawczej *per homines* trzeba szukać w pozytywnej woli Bożej, o której m.in. mówi przyrzeczenie Chrystusa „Kto was słucha, mnie słucha" (Łk 10, 16). Zdaniem KZ nadużywa się często tych słów, podając je jako argument za posłuszeństwem zwierzchności kościelnej, narzucającej własne ludzkie tradycje i własną wolę. Tymczasem według właściwego sensu Łk 10, 16 kaznodzieja ma przemawiać w ten sposób, by jego słowo było rzeczywiście słowem Chrystusa. ACA rozróżniła w przepowiadaniu kaznodziejów *verbum proprium* i *verbum alienum*. Pierwsze jest nauczaniem własnym kaznodziei, drugie nauczaniem otrzymanym od Chrystusa. „Chrystus wymaga, bym tak nauczał, by On był słyszany". Kiedy tylko kaznodzieja pozostawia na boku Ewangelię, a głosi własne pomysły czy jakiekolwiek „tradycje" pozaewangeliczne, nie sprawdzają się na nim słowa Chrystusa „Kto was słucha, mnie słucha". W wypadku, gdy kaznodzieja zamienia słowo Ewangelii na jakiekolwiek inne, przestaje być kaznodzieją Chrystusa i głosić Ewangelię zbawienia. Poprawne ustawienie przepowiadania kościelnego winno kierować się podstawową zasadą: „Chrystus musi być słyszany"[135].

Słowa „Kto was słucha, mnie słucha" wyznaczają poprawne rozumienie skuteczności absolucji; penitent dlatego otrzymuje odpuszczenie grzechów, że słowa rozgrzeszenia wypowiadane przez ministra są słowami Boga[136]. Słuchając głosu absolucji, słyszymy głos z nieba[137].

---

jednak między nimi różnica zasadnicza, chrześcijanin bowiem otrzymał od Boga przykazanie szczególnego szacunku dla matki i ojca, w czym zawiera się wola Boża nakazująca wyjątkowy szacunek i posłuszeństwo urzędnikom. Wola Boża okryła ich majestatem i chwałą; ozdobiła ich jak złotym łańcuchem czy koroną (tamże BS 694 n., 20). Zatem Bóg rozstrzygnął o wielkości urzędu; Jego wola stanowi o wewnętrznej godności władzy świeckiej; Jego słowo pozostaje w takim stosunku do urzędu świeckiego, jak jądro w orzechu do łupiny czy jak słowo w sakramencie do zewnętrznego znaku (por. Schlink, jw. s. 197). Odnosi się to do obu rodzajów władzy, chrześcijanie bowiem szanują oba ze względu na przykazanie („propter mandatum Dei" – „um Gottes Gebots willen") (CA 28. BS 121, 4). Urząd duchowy podlega tej samej zasadzie: całą swoją godność czerpie ze słowa Bożego, bez którego nie posiada żadnego religijnego znaczenia. Jeśli niekiedy mówi się, że otrzymujemy jakieś dobro od ludzi, nie należy tego rozumieć zbyt dosłownie, ponieważ nie ulega wątpliwości, że wszystkie dobra otrzymujemy z dobroci samego Boga, który jest odwiecznym źródłem wszelkiego dobra. Chociaż wiele dobrego otrzymujemy od ludzi, wszystko daje Bóg. Jego aprobata i wola towarzyszy każdemu dobru, które otrzymujemy. Nikt nie może dać czegokolwiek drugiemu ani też od niego otrzymać, co byłoby poza przykazaniem Bożym. Dlatego wszelkie dobro jest darem, za który Bogu należy dziękować (GK I. 1. *Gebot.* BS 565 n., 25-27).

[135] ACA 28. BS 401 n., 18 n. Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 256. BS siedem razy powołują się na Łk 10, 16 zawsze w tym samym, wyłożonym wyżej znaczeniu: CA 28. BS 124, 22; ACA 7. BS 240, 28; 8. BS 246, 48; 12. BS 259, 40; 28. BS 401 (aż trzy razy).

[136] „als vom Gott selbst" – „tamquam ab ipso Deo" (KK. BS 517, 16).

[137] ACA 12. BS 259, 39-43; CA 25. BS 98, 3 n.

Minęły czasy, gdy tłumy mogły bezpośrednio słuchać Chrystusa; dzisiaj Jego głosu musimy szukać u tych, których posłał z nakazem powtarzania Jego słów. Niosący zbawienie głos Chrystusa dociera do nas za pośrednictwem człowieka.

5. „REPRAESENTANT PERSONAM CHRISTI"

Według łacińskiego oryginału CA 28 „niebieskie rzeczy, sprawiedliwość wieczna, Duch Święty i życie wieczne" otrzymuje się „przez posługiwanie słowa i sakramentów". Tekst wyraźnie mówi tylko o funkcjach urzędu kościelnego, nie eksponując osoby ministra, natomiast tłumaczenie niemieckie oddaje łacińskie *ministerium verbi et sacramentorum* przez *das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sakramente*[138], co nie wyklucza możliwości interpretowania terminu *Amt* w sensie bardziej personalnym, uwzględniającym również człowieka przemawiającego i udzielającego sakramentów. Rozumienie tego tekstu wyłącznie w sensie funkcjonalnym, z całkowitym pominięciem znaczenia osoby „urzędnika kościelnego", przyjęło się w komentarzach, ale istnieje uzasadnione pytanie, czy taka interpretacja jest jedynie uprawomocniona w świetle tekstu i kontekstu. Nie ma przecież mowy bez mówiącego, nie ma sakramentów bez szafarza. Jak słowo Boże i znaki sakramentalne jako środki zbawienia są nie do pomyślenia bez obietnicy i przyrzeczenia Bożego, tak istnienie przepowiadanego słowa i sprawowanego sakramentu uwarunkowane jest – i to z konieczności – ustami i dłońmi człowieka. Wierzymy oczywiście apostołom nie ze względu na ich słowo, ale ze względu na słowo dane im z zewnątrz (*de alieno verbo, non de proprio*)[139], to jednak wierzymy apostołom. Słowo Boże jest w nas skuteczne, ale nie byłoby takie, gyby nie było przepowiadane, a nie byłoby przepowiadane bez przepowiadających. Nie mamy szukać go w niebie, ale na ziemi, u ludzi, przez nich bowiem sprawia zbawienne skutki: „Chrystus zechciał nas zapewnić, co było potrzebne, byśmy wiedzieli, że słowo przekazane przez ludzi jest skuteczne i nie należy poszukiwać innego słowa z nieba"[140].

Słowo ludzkie nie zbawia, ale słowo Boże również nie zbawia, jeśli go nie ma, tzn. jeśli czyjeś usta go nie przepowiadają. *Fides ex auditu* – tak często te słowa powtarza za św. Pawłem LC. Tylko takie przepowiadanie zbawia, w którym rozbrzmiewa słowo Boże, ale musi rozbrzmiewać. Troskę o to Jezus zlecił ludziom. Jeśli nie ma wiary bez słuchania, a słuchania bez przepowiadania, to nie ma również przepowiadania bez przepowiadającego, czyli nie ma wiary bez przepowiadającego. Człowiek w tym znaczeniu jest warunkiem *sine qua non* wiary i zbawienia. Oczywiście, zbawia sam Chrystus, to On sam jednak zechciał,

---

[138] BS 121 n., 8 n.
[139] ACA 28. BS 401, 18.
[140] Tamże.

by Jego zbawienie docierało do ludzi przez ludzi, „przez ich usta" (*durch ihren Mund*)[141]. Między zbawiającym Chrystusem a wyczekującym na łaskę grzesznikiem znajdują się czyjeś usta, które przekazują zbawienie w słowie.

Minister, którego Kościół z woli Chrystusa obdarza mandatem nauczania, reprezentuje osobę Chrystusa (*repraesentant Christi personam*), a nie własną osobę; tym należy tłumaczyć fakt, że niegodni szafarze nie pozbawiają sakramentów ich skuteczności[142]. Kiedy podają słowo Chrystusa i sakramenty, zastępują Chrystusa i stają na Jego miejscu[143].

Zwolennicy funkcjonalnego jedynie rozumienia urzędu kościelnego, wiążący zbawienie ze słowem, sakramentem i absolucją a oddzielający je od ministra, muszą dokonywać ryzykownego rozdziału między zbawczo-pośredniczącym słowem a nie zbawiającym i nie pośredniczącym kaznodzieją[144]. Czyż jednak można tego dokonać bez pogwałcenia naturalnego związku mowy i ust przemawiającego? Czy to jest niezbędne do uratowania zasady *solus Christus*? Czy to jest w pełni zgodne z LC? Prawdą jest, że KZ przesuwa akcent z kaznodziei na słowo i wyraźniej z tym ostatnim wiąże zbawienie; niemniej nie ulega wątpliwości, że LC niejednokrotnie ukazuje urząd kościelny jako zaangażowany w przekazywaniu zbawienia, niezbędny łącznik na drodze, którą łaska idzie od Boga do człowieka i jako „ciągłą aktualizację diakonii Chrystusa"[145].

---

[141] „Denn Christus will da, dass sie also lehren sollen, dass man durch ihren Mund Christum selbst höre" (ACA *Beschluss*. BS 402, 19).

[142] „Et tamen fatemur multos hypocritas et malos his in hac vita admixtos habere societatem externorum signorum, qui sunt membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum ideoque gerunt officia in ecclesia. Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, qua repraesentant Christi personam [podkreślenie moje – SN] propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christu: Qui vos audit, me audit" (ACA 7. BS 240, 28. Por. Tamże 238, 18).

[143] „Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco [podkreślenie moje – SN] porrigunt" (tamże). „[...] sacramenta sint efficacia, etiamsi per malos ministros tractentur, qua ministri funguntur vice Christi [podkreślenie moje – SN], non repraesentant suam personam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit" (ACA 8. BS 246, 47). „[...] baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptisat, videlicet minister vice Dei [podkreślenie moje – SN] [...]" (ACA 24. BS 354, 18). Por. Fagerberg. *Die Theologie* s. 257.

[144] Fagerberg (*Die Theologie* s. 258) komentując teksty ACA 7. BS 240, 28 („repraesentant Christi personam") oraz ACA 13. BS 294, 12 („Gott durch Menschen") czyni zastrzeżenie, że tu nie chodzi o przyznawanie proboszczom i kaznodziejom jakiegoś uprzywilejowanego miejsca i stanowiska i że nie można urzędników kościelnych uważać jako zastępców Chrystusa („Sie haben aber keine selbständige Stellung Christus, d.h. seinem Wort, gegenüber". Tamże s. 258), mają jedynie zwiastować słowo Chrystusa i nic więcej. Gdzie się to dokonuje, tam Bóg uobecnia się w urzędzie: „Wo das geschieht, da ist Gott im Amt gegenwärtig" (tamże).

[145] E. Kinder. *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Berlin 1958 s. 151; G. Tröger. *Das Bischofsamt* s. 72. Max Keller-Hüschemenger słusznie zauważył, że według CA 5 kierownictwo kościelne jest podwójnym urzędem: po pierwsze, urzędem duchowego kierownictwa wspólnoty kościelnej, po drugie, urzędem przekazywania łaski („Gnadenmittel-Amt"). Sam Chrystus związał z tym urzędem łaskę czyniąc go jej narzędziem (*Die Augsburgische Konfession oder das Bekenntnis des Glaubens der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Berlin 1969 s. 43).

ZAKOŃCZENIE

Lektura podstawowych tekstów teologicznych reformacji nasunęła myśl o możliwości i potrzebie reinterpretacji zasady *solus Christus* rozumianej przez protestantyzm w sensie wykluczenia jakiegokolwiek zbawczego pośrednictwa ze strony stworzeń, w tym Maryi oraz świętych. Przeczuwając wielką doniosłość teologiczną i ekumeniczną tej intuicji w wypadku jej trafności, podjęto w niniejszej pracy próbę zweryfikowania następującej hipotezy roboczej: ekskluzywna interpretacja zasady *solus Christus* jest jednostronna i należy ją uzupełnić nauką o pośrednicząco-zbawczej funkcji słowa Bożego, znaków sakramentalnych oraz urzędu kościelnego. Weryfikację oparto na *Liber Concordiae*, zbierającym podstawowe pisma symboliczne luteranizmu z lat 1530-1580. Do jakich wyników doprowadziły przeprowadzone analizy?

Pierwsze dwa rozdziały zgromadziły wiele tekstów, które zdają się raczej potwierdzać tradycyjną, czyli ekskluzywną interpretację zasady *solus Christus*. Uwyraźniły głęboką troskę *Księgi zgody* o zdecydowany chrystocentryzm doktryny i kultu chrześcijańskiego, co było wyjątkowo potrzebne u schyłku średniowiecza. Odsłoniły też najbardziej podstawowe uzasadnienie zanegowania tradycyjnego modelu zbawczego pośrednictwa, implikującego współpracę człowieka z Bogiem w dziedzinie łaski: reformacja odrzuciła dość powszechnie przyjęty model pośrednictwa Matki Bożej, świętych i jakichkolwiek innych stworzeń, ponieważ oceniła go jako próbę usprawiedliwienia i zbawienia b e z C h r y s t u s a. Taki model zbawczego pośrednictwa musi być odrzucony również przez prawosławie i katolicyzm, chrześcijaństwo bowiem, niezależnie od swojej orientacji, nie może zaaprobować idei samozbawienia nie przekreślając swojej istoty, do której należy przecież wiara w usprawiedliwiające i zbawiające *opus Christi*, bez którego nie ma przystępu do Ojca. Radykalizm odrzucenia tradycyjnej teologii i „kultów" uzasadniały w znacznej mierze pelagianizujące i semipelagianizujące tendencje w doktrynie i życiu jesieni średniowiecza.

Analizy przeprowadzone w III, IV i V rozdziale wykazały, że *Księga zgody* nie odrzuca wszelkiego „innego pośrednictwa", owszem, dość często,

w sposób wyraźny i piękny uczy o instrumentalno-zbawczej funkcji osób i rzeczy. Przypomnijmy najważniejsze myśli:

Duch Święty nie działa na człowieka bezpośrednio, ale uświęca poprzez instrument słowa, bez którego nie ma zbawienia; wprawdzie obowiązuje zasada *sola gratia*, ale trzeba ją rozumieć w harmonijnej współgrze z zasadą *per instrumentum verbi* (w tym sensie *sola* nie może być nigdy *sola*). Jeśli sam Bóg jest rybakiem, który łowi, by zbawić, nie czyni tego bez pośrednictwa sieci-słowa. Duch Święty, mimo swej wszechmocy, jest dla nas zbawczo nieskuteczny bez stworzenia-słowa, działa bowiem *allein durchs Wort* i *nicht ohne Mittel*. Słowo Boże udziela zbawczej skuteczności wodzie chrztu, która nabiera mocy odradzania, rodzi bowiem w człowieku zbawienie. Materia chleba i wina w Eucharystii nie są znakiem pustym, ale niosą człowiekowi zbawienie; przez chleb eucharystyczny otrzymujemy odpuszczenie grzechów. Słowa absolucji są narzędziem, boskim instrumentem zbawienia, poprzez który budzi się w człowieku wiara warunkująca usprawiedliwienie. Urząd kościelny, niezależnie od przyjęcia bardziej funkcjonalnej czy bardziej ontologicznej jego teorii, również świadczy, że ustanowiona przez Boga ekonomia zbawienia zarezerwowała miejsce dla ludzkiego pośrednika, który stoi na drodze łaski Bożej jako jej sługa (*ministerium salutis et gratiae*). Bóg swoją zbawczą aktywnością dzieli się ze stworzeniami, zaprasza je do udziału w tym, co należy wyłącznie do Niego. Zbawia zawsze Bóg, ale zbawia zawsze przez ludzi: *Gott durch Menschen*. Niosącego zbawienie głosu Chrystusa możemy słuchać tylko za pośrednictwem głosu jakiegoś człowieka. Jak Duch Święty jest skuteczny tylko przez ludzi, tak wyłącznie przez ludzi zbawia słowo Boże.

Usprawiedliwia sam Bóg przez Chrystusa, w Chrystusie i ze względu na Chrystusa, czyli Chrystus jest rzeczywiście i zawsze jedynym Pośrednikiem. Wszystko, co usprawiedliwiające i zbawcze, otrzymujemy *propter Christum*. W tym znaczeniu On i tylko On jest pośrednikiem zbawienia: *unus Mediator, solus Christus*. Ale – LC podkreśla to jasno i zdecydowanie – jedyny i doskonały Pośrednik nie zbawia bez pośrednictwa stworzeń: słowa, znaków i ludzi, których wciąga w orbitę swej zbawczej aktywności i czyni przekazicielami swoich darów, instrumentami swojej wyzwalającej życzliwości, przekazicielami pocieszającej nowiny i odradzającej łaski. Ekskluzywna interpretacja zasady *solus Christus*, eliminująca jakiekolwiek zbawcze pośrednictwo stworzeń, jest więc nie do przyjęcia w świetle *Księgi zgody*. *Solus Christus* – zgodnie z LC – wyklucza tylko takie „inne pośrednictwa", które pretendują do aktywności zbawiającej własną mocą, *ex sese*, niezależnie od jedynego Pośrednika, poza Nim czy obok Niego; nie wyklucza natomiast, ale owszem, przyjmuje „inne pośrednictwa", o ile nie kolidują one z doskonałym pośrednictwem Chrystusa, przez Niego zostały ustanowione, dzięki Niemu się realizują i całą zbawczą moc Jemu zawdzięczają. *Księga zgody*,

odczytywana całościowo, każe przyjąć pewną komplementarność: obok *solus Christus* stawia *per verbum, per sacramenta* i *per homines*. Zatem – *solus Christus* i nie *solus Christus*. *Solus*, o ile usprawiedliwiający i zbawczy dynamizm zawdzięczamy samemu Chrystusowi i bez Chrystusa nie ma zbawienia; nie *solus*, o ile Chrystus nie działa bezpośrednio. Chrystus usprawiedliwia i zbawia zawsze sam (*semper solus*) i nigdy sam (*nunquam solus*). Przydałoby się w tym miejscu mądre zastrzeżenie, którym chętnie posługiwali się myśliciele średniowiecza: „pod pewnym względem" (*sub aliquo respectu*). Chrystus jest jedynym pośrednikiem pod pewnym względem, pod innym zaś nie jest. On sam dzieli się swoim pośrednictwem ze stworzeniami i czyni je – *sub aliquo respectu* – pośrednikami zbawienia. On tak chciał, by stworzenia stały się Jego głosem, Jego ustami i Jego dłońmi przekazującymi zbawienie. *Solus Christus*, wykluczając jakiekolwiek pośrednictwo stworzeń niezależne od Chrystusa, implikuje zbawcze pośrednictwo osób i rzeczy partycypowane w jedynym i doskonałym pośrednictwie Boga-Człowieka.

Ostateczny wniosek z przeprowadzonych analiz można więc sformułować w następujący sposób: *Księga zgody* potwierdza sformułowaną na wstępie hipotezę; całokształt doktryny LC każe przyjąć nie ekskluzywną, ale inkluzywną interpretację zasady *solus Christus*, interpretację, która harmonizuje doskonałe i jedyne pośrednictwo Chrystusa z instrumentalno-zbawczą funkcją „innych pośredników".

Wniosek ten otwiera nowe perspektywy dla dialogu ekumenicznego, ponieważ służy przezwyciężeniu jednej z najpoważniejszych trudności teologicznych dzielących protestantyzm od prawosławia i katolicyzmu. To, co do niedawna wydawało się niemożliwe do przezwyciężenia (zasadnicza różnica między dwoma modelami zbawczego pośrednictwa), traci swoją ostrość i ukazuje możliwości daleko idących zbliżeń doktrynalnych. Przeprowadzone studium wykazało, że jesteśmy bliżej siebie niż dotychczas sądzono. Podobne, pełne optymizmu i nadziei stwierdzenia zaczynają towarzyszyć badaniom teologicznym okresu eksplozji ekumenicznej, która stała się udziałem naszego życia. Z radosnym niedowierzaniem odczytywaliśmy niedawno wnioski H. Künga z porównania nauki katolickiej i myśli K. Bartha na temat usprawiedliwienia; wydawało się bowiem nieprawdopodobne, by w tym przedmiocie, który najradykalniej dzielił protestantyzm i katolicyzm, mogło przyjść kiedykolwiek do zasadniczej jednomyślności. Po studium Künga przyszło *Malta-Bericht*, oficjalny dokument wypracowany przez grupę teologów luterańskich i katolickich; utwierdził on nas w przekonaniu, że takie nieoczekiwane spotkania są możliwe, mimo że stają w poprzek całej historii rozłamu i dotyczą zagadnień najwyższej rangi doktrynalnej.

Wyniki, do których doprowadziło studium nad zasadą *solus Christus*, zachęcają do dalszych badań i sugerują ich kierunek.

Byłoby wskazane studium nad sensem zasady *solus Christus* w pismach Lutra, a może również w dziełach innych wielkich teologów protestanckich.

Żeby pomóc teologom wyzwolić się z tradycyjnej ekskluzywnej interpretacji tej zasady na rzecz eksplikacji inkluzywnej, dobrze byłoby wyjść w badaniach poza *Księgę zgody*.

Potrzebna jest pogłębiona i ubiblijniona teologia zbawczego pośrednictwa. Teologiczny model pośrednictwa przyjęty w katolicyzmie (i prawosławiu) zdaje się nie dość uwzględniać jedyne i doskonałe pośrednictwo Chrystusa. Określa się ten model niekiedy nazwą *mediatio ad*. Zgodnie z tym ujęciem istnieje pewna hierarchia pośredników: Chrystus pośredniczy *ad Patrem*, Maryja – *ad Christum*, a święci albo *ad Mariam*, albo z Maryją *ad Christum*. W przepowiadaniu kaznodziejów pośrednictwo Maryi bywało i bywa niekiedy przeciwstawiane pośrednictwu Chrystusa. Protestancka krytyka tego modelu ułatwiła dostrzeżenie jego braków i pobudziła do refleksji nad włączeniem wszelkich „innych pośrednictw" w jedyne pośrednictwo Chrystusa, by w żaden sposób nie sugerować, że może istnieć jakiekolwiek zbawcze pośrednictwo p o z a czy p r z e c i w Jego pośrednictwu. Po stronie protestanckiej zrodziła się interesująca sugestia, by model „pośrednictwa do Chrystusa" zastąpić lub uzupełnić modelem „pośrednictwa w Chrystusie", co z dużym zainteresowaniem podjęła teologia katolicka. Dyskutuje się nad potrzebą i sposobem skonstruowania takiej teologii zbawczego pośrednictwa, w której w sposób bardziej zdecydowany uwyraźniłoby się podstawową prawdę, że pośrednictwo Chrystusa jest rzeczywiście jedyne, wystarczając i absolutnie doskonałe, a jakiekolwiek zbawcze pośrednictwo stworzeń jest pośrednictwem Chrystusa, ponieważ stanowi uczestnictwo (partycypację) w Jego jedynym pośrednictwie. Próby tworzenia teologii zbawczego pośrednictwa *per participationem* wydają się być bardzo wskazane i potrzebne. Dużą przysługę mogą tu oddać studia nad partycypacją podjęte przez C. Fabro, L. B. Geigera, A. L. Szafrańskiego i H. Chavannesa. Można mieć nadzieję, że studia nad *solus Christus* i partycypacją przyczynią się do skonstruowania teologii „pośrednictwa w Chrystusie", teologicznie głębszej i ekumenicznie bardziej otwartej niż model „pośrednictwa do Chrystusa".

Aneks 1

POWSTANIE „KSIĘGI ZGODY"

Chrześcijanie zaangażowani w dialogu ekumenicznym odkrywają interesujące prawdy, które niekiedy wprost zaskakują. Do niedawna na przykład panowało przekonanie, że jedną z podstawowych czy nawet nieprzezwyciężalnych przeszkód na drodze do zjednoczenia są dogmaty, które petryfikują pozycje dialogujących stron, przede wszystkim Kościoła rzymskokatolickiego, przekreślając nadzieje na możliwość zmiany stanowiska. Obecnie wiemy, że takie ujęcie jest jednostronne.

Lukas Vischer, przewodniczący doktrynalnej komisji Światowej Rady Kościołów, zwanej „Wiara i Ustrój", przemawiając 12 I 1972 r. w Collège de S. Thérèse w Lowanium na temat trudności współczesnego ruchu ekumenicznego, na pierwszym miejscu wymienił trudność w samookreśleniu się Kościołów. Przystępując do dialogu, jeśli ma on być sensowny, muszę wiedzieć, kim jestem i kim jest mój partner. On również winien wiedzieć, kim właściwie jest; posiada też prawo dowiedzieć się, za kogo ja siebie uważam. Obaj winniśmy uświadomić sobie, w co wierzymy, a co odrzucamy, z czego możemy ustąpić, a co jest nienaruszalne. Obaj musimy się samookreślić – dla siebie i dla tego drugiego. Inaczej rzeczowy dialog staje się niemożliwy. Jak można by mieć rozsądną nadzieję na zbliżenie doktrynalne dwóch Kościołów, jeśliby ich teologowie i kaznodzieje uczyli całkowicie według własnego uznania, a teologia i przepowiadanie danej wspólnoty kościelnej nie umiałyby wskazać wspólnie uznanej normy swej wiary?

Historia chrześcijaństwa po 1517 r. przekonała Kościoły, że *sola Scriptura* nie potrafi jednoznacznie określić Kościołów. Przyznają się one zgodnie do tej normy, a równocześnie trwają przy własnej odmienności lub tworzą ją obok już istniejącej.

W poszukiwaniu stałego oparcia dla swej doktryny i przepowiadania Kościoły luterańskie spoglądają ku starej księdze, która w XVI w. określiła luteranizm wobec katolickiego cesarza, Rzymu, innych Kościołów wyrosłych z reformacji, a także wobec samych siebie. *Księga zgody, Liber Concordiae*

lub krócej *Concordia* – trzy nazwy określające tę samą księgę, która mimo zmienionej sytuacji historycznej i religijnej nie przeszła do historii jako jej martwy rekwizyt, ale żyje nadal, a nasz wiek ekumenizmu uczynił z niej przedmiot szczególnego zainteresowania zarówno teologów, jak i kierownictwa luterańskich Kościołów, które w ostatnich latach kilkakrotnie powracały do refleksji związanej z *Wyznaniem* i *Księgami wyznaniowymi*. W marcu 1953 r. Teologiczny Konwent Wyznania Augsburskiego podjął problem: „Wyznanie – Zjednoczenie – Ekumenizm". Stwierdzono wówczas m. in.: „Jeśli w próbach zjednoczenia przemilcza się sprawę jedności doktrynalnej, nie służy się jedności Kościoła, ale podziałom"[1]. Synod Generalny Zjednoczonego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Niemczech na sesji w kwietniu 1965 r. w Berlinie oraz w maju tegoż roku w Kilonii wyraził życzenie, by podjąć refleksję nad sprawą aktualności ewentualnie nieaktualności *Wyznań* luterańskich. Problem ten stał się przedmiotem wykładów i dyskusji podczas Generalnego Synodu tegoż Kościoła w dniach 9-12 V 1966 r. w Evangelische Akademie w Tutzing[2]. Konferencja biskupów luterańskich podczas sesji w dniach 30 IX-4 X 1968 r. jeszcze raz powróciła do tego tematu, usiłując ustalić stosunek między Pismem świętego, *Wyznaniem* i autorytatywną nauką Kościoła[3], a 23 sesja Teologicznego Konwentu Wyznania Augsburskiego, który odbył się w dniach 23-25 IX 1968 r., podjęła zagadnienie *Publica doctrina heute*, przy czym w referatach i w dyskusji mocno podkreślono potrzebę „oficjalności" i pewnego rodzaju obowiązywalności doktryny głoszonej w Kościele i przez Kościół; sprawa *Pism wyznaniowych*, które stanowi *Księga zgody*, powracała w sposób nieunikniony[4].

Czym właściwie jest *Księga zgody*? Czym są wspomniane *Wyznania czy Pisma wyznaniowe*, zwane też pismami symbolicznymi luteranizmu? Można je zaprezentować w różny sposób: pod względem treściowym, wskazując na ich doktrynę; pod względem ekumenicznym, charakteryzując ich otwarcie na wielość interpretacji oraz ich stanowisko wobec pism wyznaniowych innych Kościołów; pod względem normatywnym, określając ich autorytet oraz siłę wiążącą zarówno jednostkę, jak i wspólnotę kościelną. Niniejsza prezentacja *Księgi zgody* ogranicza się do ujęcia genetycznego; pragnie opisać powstanie poszczególnych ksiąg symbolicznych konstytuujących *Liber Concordiae*, o ile pozwalają na to skromne ramy jednego artykułu. Ukazanie narodzin tej księgi ułatwi właściwe zrozumienie wspomnianych pism tak niesły-

---

[1] F. Hübner. *„Pura doctrina – mögliche Vielfalt und häretische Entartung" oder „Welche Variationsbreite kann die Verkündigung haben?"* Publ. Doctr. 17.

[2] Referaty opublikowane w zbiorze *Lutherisches Bekenntnis im ökumenischen Horizont. Referate auf dem Arbeitstagungen 1966 der Dritten Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*. Berlin-Hamburg 1967.

[3] Por. G. Klapper. *Vorwort*. Publ. Doctr. 5.

[4] Referaty opublikowane w Publ. Doctr.

chanie uwarunkowanych historycznie, a równocześnie przerastających ich własną epokę, czasowych i ponadczasowych, dzielących i jednoczących, starych a jednocześnie młodych, obecnych w dramacie podziału i towarzyszących heroicznym próbom zjednoczenia[5].

Liber Concordiae zawiera następujące pisma symboliczne luteranizmu: trzy symbole starożytnego Kościoła (apostolski, nicejsko-konstantynopolski i atanazjański), *Wyznanie augsburskie, Apologię wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Traktat o prymacie i władzy papieża, Mały katechizm* Lutra, *Duży katechizm* Lutra i *Formułę zgody*. Ponieważ trzy pierwsze symbole pozostają wspólnym dziedzictwem trzech wielkich Kościołów chrześcijańskich: prawosławnego, protestanckiego i rzymskokatolickiego, nie ma potrzeby ich tutaj charakteryzować. Wystarczy ograniczyć się do pism symbolicznych ściśle luterańskich wchodzących w skład *Księgi zgody*.

---

[5] Ostatnie krytyczne wydanie *Liber Concordiae: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930.* 6. durchgesehene Auflage. Göttingen 1967. W porównaniu do poprzednich wydań tegoż wydawnictwa oraz wydania 5 (Evangelische Verlagsanstalt. Berlin 1960) tekst ksiąg symbolicznych nie został zmieniony. Uzupełniono tylko wykazy bibliograficzne nowszą literaturą. Wybór literatury na temat symbolicznych ksiąg luteranizmu: C. Begendorff. *The Church of the Lutheran Reformation.* St. Luis 1967. W. Gastpary. *Symbolika.* Warszawa 1963 s. 66-68; M. Keller-Hüschemenger. *Lutherisches Bekenntnis heute (Gedenken zur historischen, theologischen und ekklesiologischen Relevanz des lutherischen Bekenntnisses).* W: *Reformatio und Confessio.* Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965. Berlin-Hamburg 1965 s. 376-388; E. Kinder, K. Haendler. *Lutherisches Bekenntnis. Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Berlin-Hamburg 1962; J. Koopman. *Das altkirchliche Dogma in der Reformation.* München 1955; Ch. P. Krauth. *The Conservative Reformation and its Theology. As Represented in the Augsburg Confession, and in the History and Literature of the Evangelical Lutheran Church.* Philadelphia 1888; C. Little. *Lutheran Confessional Theology. A Presentation of the Doctrines of the Augsburg Confession and the Formula of Concord with an Introduction by Theodore Graeber.* St. Louis 1943; J. Müller. *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch.* Stuttgart 1948; T. E. Schmauk, C. T. Bense. *The Confessional Principe of the Lutheran Church as Embodying the Christian Church.* Philadelphia 1911; H. von Schubert. *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1929/30.* Leipzig 1928; tenże. *Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524-34). Untersuchungen und Texte.* Gotha 1910; J. S. Semlerus. *Apparatus ad Libros Symbolicos Ecclesiae Lutheranae.* Halae Magdeburgicae 1775; J. G. Walch. *Introductio in Libros Ecclesiae Lutheranae Symbolicos observationibus historicis et theologicis illustrata.* Jenae 1732; W. Walther. *Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkt Luthers aus dargestellt.* Leipzig-Erlangen 1924. Ważniejszą starszą literaturę podaje Schlink (jw. s. 260-261) oraz wstępy i uwagi w licznych wydaniach ksiąg symbolicznych, jak: A. Rechenberg (Leipzig 1678 nn.), J. G. Walch (Jena 1750), C. A. Hase (Leipzig 1827); nadto: Th. Kolde. *Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.* Sonderdruck. Gütersloh 1907.

1. *WYZNANIE AUGSBURSKIE*[6]

Do 1530 r. luteranizm nie posiadał własnego oficjalnie i powszechnie przyjętego protestanckiego *Credo*, chociaż potrzebę jego odczuwał coraz wyraźniej.

Dwie zasadnicze racje domagały się przyjęcia jakiegoś oficjalnego wyznania wiary: a) Ruch inspirowany przez Doktora Marcina Lutra rozszerzał się i nieprzerwanie potężniał. Wizytacje parafialne wykazywały konieczność zwięzłego ujęcia najważniejszych artykułów wiary, na którym mogliby oprzeć się kaznodzieje i proboszczowie, nie zawsze należycie zorientowani w istocie „nowego". Wchodziły zatem w grę racje wewnątrzprotestanckie; b) Oprócz nich naglіła potrzeba jasnego wylegitymowania się protestantów[7] przed cesarzem, który uważał się za powołanego przez Boga do zaprowadzenia ładu w Kościele i w tym celu zwołał sejm do Augsburga. Luter nie mógł stanąć przed cesarzem i stanami, ponieważ po bulli ekskomunikującej go (*Exurge Domine* z 15 I 1520 r.) i po edykcie wormackim (z 8 V 1521 r.) był banitą.

---

[6] Tekst w *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*. 6. durchgesehene Auflage. Göttingen 1967 s. 31-137. Obszerną bibliografię podają: BS XX-XXI; W. Gussmann. *D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*. W: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*. W. Gussmann (Hrsg.) Bd. 2. Kassel 1930 s. XII-XXXV; Schlink, jw. s. 261-262. Wybór literatury: D. Chytraeus. *Historia der Augsburgischen Confessionis*. Rostock 1576; E. S. Cyprian. *Historia der Augsburgischen Confession*. Tl. 1-2. Gotha 1731; Ficker. *Die Eigenart des Augsburgischen Bekenntnisses. Eine geschichtliche Betrachtung*. Halle (Saale) 1930; Gussmann, jw.; I. K. F. Knaake. *Luthers Anteil an der Augsburgische Konfession*. Berlin 1863; Th. Kolde. *Augusburger Bekenntnis und dessen Apologie*. RE II 242-250; tenże. *Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*. Gütersloh 1907; tenże. *Die älteste Redaktion der Augsburgischen Konfession mit Melanchthons Einleitung*. Gütersloh 1906; G. M. Müller. *Johann Eck und die Confessio Augustana. Zwei unbekannte Aktenstücke vom Augsburger Reichstag 1530*. „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 38:1958 s. 205-242; W. E. Nagel. *Luthers Anteil an der Confessio Augustana*. Gütersloh 1930; G. Plitt. *Einleitung in die Augustana*. 2. Hälfte: *Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffe bis zum Augsburgischen Bekenntnisse*. Erangen 1868; A. G. Rudelbach. *Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Confessio*. Dresden 1841; Ch. A. Salig. *Vollständige Historia der Augsburgischen Konfession und derselben Apologie*. Halle 1730-1745; H. von Schubert. *Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30*. Gotha 1910; A. Wantuła. *Konfesja Augsburska z 1530 r. Nowy przekład*. Warszawa 1970 s. 3-7; F. Winter. *Confessio Augustana und Heidelberger Katechismus in vergleichender Betrachtung*. Berlin 1954; O. Zöckler. *Die Augsburgische Konfession als symbolische Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche*. Frankfurt 1870. W CR 26 zebrano różne edycje CA, materiały, które posłużyły do jej opracowania, wstęp historyczny i literaturę przedmiotu.

[7] Nazwa „protestanci" przyjęła się od protestu, jaki luteranie wnieśli 19 IV 1529 r. przeciw postanowieniom sejmu w Spirze, który potwierdził edykt wormacki skierowany przeciw reformacji.

Cesarz Karol V zadecydował 21 I 1530 r. zwołanie do Augsburga sejmu Rzeszy. Jan, książę elektor saksoński, polecił teologom wittenberskim, Lutrowi, Justusowi Jonasowi, Johannowi Bugenhagenowi, zwanemu Pomeranusem, oraz Melanchtonowi, w liście z dnia 14 III 1530 r.[8], przygotować zestawienie głównych punktów doktryny, które protestanci mogliby przedłożyć na sejmie. Miałyby one na celu zaprezentować luterańskie wyznanie wiary. Natychmiast przystąpiono do pracy, której nie przerwano nawet w podróży z postojami w Torgau, gdzie przebywał Luter, i w Koburgu. Żeby przyspieszyć pracę, posłużono się istniejącymi już tekstami *Artykułów marburskich* opracowanych przez Lutra w październiku 1529 r. w Marburgu w związku z dyskusją prowadzoną z Zwinglim, *Artykułów szwabachskich* opracowanych mniej więcej w tym samym okresie przez Lutra, Melanchtona, Jonasa i Agrikolę w Schwabach oraz *Artykułami torgawskimi* ułożonymi w marcu 1530 r. przez grupę teologów z Lutrem i Melanchtonem na czele, biorącymi w obronę Lutra i atakującymi nadużycia w Kościele. Na podstawie wspomnianych tekstów, jak też *Sprawozdania z wizytacji* Melanchton zredagował tekst *Wyznania*, o które prosił książę elektor. 2 V 1530 r. teologowie pracujący nad *Wyznaniem* przybyli do Augsburga. Dziewięć dni później Melanchton ukończył roboczą redakcję i przesłał ją Lutrowi do Koburga. 15 V Luter napisał do elektora na temat doręczonego mu tekstu, który nazywa apologią: „Przejrzałem apologię M. Filipa; wydaje mi się prawie dobra i nie spostrzegam niczego, co wymagałoby poprawy czy zmiany"[9].

Melanchton jednak nie był w pełni zadowolony z wyników swej i kolegów pracy. Chętnie przyjął pomoc kanclerza książęcego, Brücka, który zajął się tekstem od strony dyplomatycznej. Sam Melanchton wciąż wprowadzał poprawki. Na uwagę zasługuje świadome i wyraźne unikanie sformułowań, które mogłyby niepotrzebnie rozognić spory[10]. Nie było to łatwe, zwłaszcza, że właśnie wtedy Jan Eck opublikował swoje 404 artykuły przygotowane na sejm w Augsburgu, w których niezwykle ostro i obraźliwie zaatakował protestantyzm[11].

20 VI 1530 r. nastąpiło otwarcie sejmu Rzeszy z uroczystą mową legata papieskiego Vincenzo Pompinelliego. Cesarz przedłożył jako sprawę najważniejszą konieczność przeciwstawienia się naporowi tureckiemu, co absolutnie wymagało jedności w państwie. Protestanci zapewnili, że pragną jed-

---

[8] WABr 5, 336.

[9] Tamże.

[10] Podkreślił to M. Lackmann (*Katholische Einheit und Augsburgische Konfession*. Graz 1959).

[11] *D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530. Nach der für Kaiser Karl V. bestimmten Handschrift herausgegeben und erläutert mit zwei Exkursen: I. Elias, Daniel, Gottesmann II. Hieronymus von Berchnishausen von Wilhelm Gussmann*. Kassel 1930.

ności, zadeklarowali też wierność cesarzowi. Przedstawiciele stanów ewangelickich podpisując 23 VI *Wyznanie augsburskie* dodali: *Caesareae Maiest. V. Fideles et subditi*[12]. Następnego dnia zwrócili się do cesarza z prośbą o pozwolenie na odczytanie *Konfesji*. Wobec obfitego programu dziennego cesarz odmówił, ale przyrzekł umożliwić to dnia następnego. Rzeczywiście, 25 VI o godz. 15.00 saski kanclerz Dr Christian Beyer przystąpił do czytania niemieckiego przekładu *Wyznania*[13]. „Nie sposób wyobrazić sobie, z jaką wielką uwagą słuchali książęta" – napisał o tym wydarzeniu następnego dnia Melanchton do swego przyjaciela[14].

Autor *Konfesji* kilkakrotnie zapewniał o zdecydowanej woli trwania w jedności z Kościołem katolickim. Już we wstępie napisał: „[...] ażebyśmy wreszcie strzegli i zachowali jedną, szczerą i prawdziwą religię, abyśmy mogli żyć w jedności i zgodzie w jednym także Kościele chrześcijańskim, jak pod jednym Chrystusem jesteśmy i walczymy"[15].

Confessio Augustana zawiera 28 artykułów. Od 1 do 21 artykułu streszcza doktrynę protestancką, którą podaje za tradycyjną naukę Kościoła[16], zaś od 22 do 28 określa stanowisko wobec nadużyć w Kościele[17]. Pod tekstem podpisali się przedstawiciele stanów ewangelickich.

---

[12] BS 136.

[13] Wstęp i zakończenie zostały napisane pierwotnie w języku niemieckim, sama zaś *Konfesja* po łacinie; przekładu na niemiecki dokonał Justus Jonas. Tłumaczenie stara się oddać treść, nie bardzo dbając o formalną wierność oryginałowi. Zarówno tekst łaciński jak niemiecki zyskały sobie rangę tekstów autentycznych. Można przyjąć, że jeden stanowi dla drugiego podstawową regułę hermeneutyczną pozwalającą ustalić autentyczną myśl autora.

[14] List do Joachima Camerariusa z 26 VI 1530 r. (CR 2, 140). Zdrzemnął się jedynie cesarz, ponieważ bardzo słabo znał niemiecki. Por. list Brentiusa do Isenmanna z 4 VIII 1530 r. (CR 2, 245-246).

[15] *Praefatio* (CR 2, 131); BS 44. Inne teksty podobnej treści: „[...] ut [...] dissensio dirimatur, et ad unam veram concordiam religionem reducatur, sicut omnes sub uno Christo sumus et militamus, et unum Christum confiteri debemus, iuxta tenorem edicti V. C. M., et omnia ad veritatem Dei perducantur; Id quod ardentissimis votis a Deo petimus" (CR 2, 132); BS 46. „Neque his quicquam ad ullius contumeliam dictum aut collectum est. Tantum ea recitata sunt, quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi possit, in doctrina et ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra Scripturam aut Ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in Ecclesias nostras serpent" (*Epilogus*. CR 2, 134); BS 134.

[16] I. *De Deo*; II. *De peccato originis*; III. *De Filio Dei*; IV. *De iustificatione*; V. *De ministerio ecclesiastico*; VI. *De nova oboedientia*; VII. *De ecclesia*; VIII. *Quid sit Ecclesia*; IX. *De baptismo*; X. *De coena Domini*; XI. *De confessione*; XII. *De poenitentia*; XIII. *De usu sacramentorum*; XIV. *De ordine ecclesiastico*; XV. *De ritibus ecclesiasticis*; XVI. *De rebus civilibus*; XVII. *De reditu Christi ad iuditium*; XVIII. *De libero arbitrio*; XIX. *De causa peccati*; XX. *De fide et bonis operibus*; XXI. *De cultu sanctorum*.

[17] *Articuli in quibus recensentur abusus mutati*: XXII. *De utraque specie*; XXIII. *De coniugio sacerdotum*; XXIV. *De Missa*; XXV. *De confessione* XXVI. *De discrimine ciborum*; XXVII. *De votis monasticis*; XXVIII. *De potestate ecclesiastica*.

W początkowych zamierzeniach teologów i książąt *Konfesja augsburska* miała stanowić wyznanie wiary jedynie ewangelików saksońskich, jednak 23 VI podpisali ją przedstawiciele wszystkich stanów ewangelickich, co nadało jej charakter powszechności.

Czy Luter był naprawdę zadowolony *z Augustany*? Faktem jest, że chwalił ją po pierwszym zapoznaniu się z roboczym jeszcze tekstem, później jednak nie podobała mu się zbyt – jego zdaniem – ugodowa postawa Melanchtona. Zdaje się na to wskazywać list do Lutra z 26 VI 1530 r., w którym Melanchton tłumaczy się ze swej ustępliwości:

Panu Marcinowi Lutrowi, Najdroższemu Ojcu.

Pozdrowienie. Jesteśmy w najgorszej sytuacji i niemal w nieustannych łzach. Do tego doszła dzisiaj wielka konsternacja naszych dusz na skutek lektury listu Wita, w którym donosi, że jesteś na nas zagniewany do tego stopnia, że nawet nie chcesz czytać naszych listów. Nie przesadzę, mój Ojcze, mówiąc o moim bólu, ale proszę cię, byś wziął pod uwagę, w jakim miejscu i w jakim jesteśmy niebezpieczeństwie, gdzie poza twoim słowem pociechy nie możemy oczekiwać od nikogo jakiegokolwiek wsparcia. Codziennie napływają tutaj sofiści i mnisi, ażeby rozpalać przeciwko nam nienawiść cesarza. Sami biskupi nienawidzą nas okrutnie. My osamotnieni i opuszczeni wystawieni tu jesteśmy na niezliczone niebezpieczeństwa. Błagam cię więc, byś miał wzgląd czy to na nas, którzy z całą pewnością w najważniejszych sprawach kierujemy się twoim autorytetem, czy to na Rzeczpospolitę i byś nie odmawiał lektury naszych listów i udzielania odpowiedzi, ażeby ukierunkować nasze poczynania czy też nas pocieszyć. Przekazaliśmy cesarzowi naszą obronę, którą przesyłam ci do przeczytania. Moim zdaniem jest wystarczająco gwałtowna. Przekonasz się, że mnisi zostali wystarczająco odmalowani. Obecnie, zanim odpowiedzą nasi przeciwnicy, należy – jak mi się wydaje – zadecydować, na jakie poszlibyśmy ustępstwa; rozwinie się dyskusja o dwu postaciach, małżeństwie, mszy prywatnej. Udziel w tych kwestiach odpowiedzi, a przede wszystkim co do mszy prywatnej, z której – jak się wydaje – żadną miarą przeciwnicy nie zrezygnują [...]. Bądź zdrów. Niedziela po Janie[18].

Po publicznym odczytaniu *Konfesji* przekazano cesarzowi jej łaciński i niemiecki egzemplarz. Cesarz poprosił, by nie rozpowszechniano *Wyznania* wbrew jego woli czy bez jego wiedzy. Protestanci przyrzekli to cesarzowi[19]. Przekazane cesarzowi oryginały *Konfesji augsburskiej* zaginęły. Wiemy tylko, że oryginał niemiecki został złożony w kancelarii cesarza, a nie w kancelarii Rzeszy. Oryginał łaciński do 1569 r. przechowywało archiwum w Brukseli. 18 II 1569 r. przewieziono go do Hiszpanii na życzenie Filipa II i odtąd nie posiadamy o nim żadnych informacji. Tekst *Konfesji augsburskiej* znamy jedynie z licznych odpisów[20].

Bardzo szybko dokonano przekładu *Wyznania augsburskiego* na język francuski (Aleksander Schweiss) oraz włoski (Alfons Waldesius)[21].

---

[18] CR 2, 140-141.

[19] Tamże 134.

[20] Th. Kolde. *Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie*. RE II 246-247; CR 26, 280.

[21] CR 26, 280.

Melanchton nie zaprzestał pracować nad *Konfesją* nawet po zamknięciu sejmu Rzeszy w 1530 r.; wprowadzał nowe poprawki formalne i merytoryczne. Dzięki pierwszym *Confessio Augustana* zyskała na przejrzystości, dzięki drugim – nabrała chrakteru bardziej otwartego i przyjaznego kalwinizmowi. W tej formie ukazała się po raz pierwszy w 1540 r. i znana jest jako *Confessio Augustana variata* w odróżnieniu od *Confessio Augustana* z 1530 r., którą niekiedy nazywa się *invariata* lub po prostu *Confessio Augustana*. Księgą symboliczną luteranizmu pozostaje *Confessio Augustana invariata* z 1530 r., jej też tekst drukuje się w *Księdze zgody*.

2. *APOLOGIA WYZNANIA AUGSBURSKIEGO*[22]

Dwugodzinna lektura *Konfesji augsburskiej* na sejmie w 1530 r. uczyniła wielkie wrażenie na słuchaczach, również duchownych. Nie uspokoiła umysłów, ale wywołała ostrą reakcję katolików. Cesarz usilnie dążył do złagodzenia napięć jeszcze wyraźniej rysujących się między dwoma stronami. 26 VI 1530 r. zwołał katolików, by zaproponowali sposób dalszego postępowania. Ujawniły się trzy tendencje: 1. nawet siłą zmusić książęta do posłuszeństwa edyktowi wormackiemu, 2. powołać komisję teologów niezaangażowanych ani po jednej, ani po drugiej stronie, by ona zbadała sprawę i zaproponowała cesarzowi rozwiązanie, 3. przygotować odpowiedź (*confutatio*) na *Konfesję augsburską* i odczytać ją wobec książąt jako obowiązującą. Cesarz wybrał trzecią propozycję. Wyznaczył zatem sporą grupę teologów[23], by opracowała „zbicie" *Wyznania augsburskiego*. Już 13 VII Jan Eck przekazał cesarzowi gotową *Confutatio*[24]. Nie ograniczała się ona do odpowiedzi na *Confessio Augustana*, ale ostro atakowała doktrynę Lutra oraz innych reformatorów, jak też praktyki wprowadzane przez kaznodziejów ewange-

---

[22] Różne wydania tekstu *Apologii wyznania augsburskiego* oraz komentarze do niej Melanchtona w CR 27-28. Krytyczne wydanie tekstu również w BS 138-404; wstęp historyczny: BS XXII-XXIII. Wybór literatury: J. C. Bertram. *Von der Apologie der Augsburgischen Konfession und ihren verschiedenen Abfassungen*. Bd. 3-4. Halle 1782-1783; G. Plitt. *Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt*. Erlangen 1873; tenże. *Geschichte der Evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage*. Erlangen 1867 s. 510-535; Salig, jw.; Th. Kolde. *Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie*. RE II 242-250; J. Kunze. *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie*. Gütersloh 1906.

[23] Źródła nie są zgodne co do ich liczby: 20, 22, 24 czy 26. Znamy dwudziestu: J. Eck, J. Schmidt, czyli Faber lub Fabro, A. Marius, C. Winpina, J. Cochlaeus, czyli Dobeneck lub Dobneck, P. Haug, A. Stoss, C. Colli, C. Thoman. B. von Usingen, J. Mensing, J. Burckhardt, P. Speiser, Arnoldus (lub Andreas) de Vesalia, czyli Vesaliensis, Medardus, A. Tottelin, W. Redorffer, H. Monting, M. Gretz lub Kretz, J. Dittenberger. Najznamienitsi: Eck, Faber i Cochlaeus.

[24] Tekst pierwszej redakcji *Konfutacji* wydał krytycznie J. Ficker (*Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte*. Leipzig 1891).

lickich. Cesarz odrzucił ten tekst jako zbyt ostry. Nie przyjął też trzech następnych, poprawionych redakcji, z tego samego powodu. Zgodził się dopiero na redakcję Ecka i Fabro (piąta z kolei redakcja). 3 VIII polecił ją odczytać w sejmie wobec książąt i stanów jako oficjalną odpowiedź strony katolickiej. Napisana po łacinie, została przełożona na niemiecki i odczytana w tym języku[25].

Protestanci zwrócili się do cesarza z prośbą o tekst *Konfutacji*, by mogli bliżej się z nią zapoznać. Cesarz nakazł wszystkim przyjąć doktrynę sformułowaną w *Konfutacji*, a co do przekazania jej tekstu protestantom odpowiedział, że się zastanowi[26]. Melanchton skarżył się w liście z 6 VIII, że katolicy nie chcą udostępnić wspomnianego tekstu[27]. Wreszcie cesarz zdecydował się przekazać *Konfutację* elektorowi saskiemu i towarzyszącym mu książętom, ale pod warunkiem, że przeczytają ją prywatnie, nie opublikują i nie wykorzystają do tego, by ją zwalczać, oraz zwrócą ją cesarzowi. Wobec takich warunków protestanci nie przyjęli tekstu[28].

Po odczytaniu *Konfutacji* w sejmie cesarz oświadczył, iż nie przyjmie odtąd żadnego dokumentu protestantów w sprawie wiary. Mimo to książęta polecili Melanchtonowi przygotować odpowiedź na *Konfutację*, co znaczyło opracować apologię *Wyznania augsburskiego*. Melanchton przystąpił do opracowania apologii, czyli konfutacji *Konfutacji* w okresie, kiedy protestanci nie mogli jeszcze doprosić się egzemplarza skierowanego przeciw nim pisma. Co więcej, Melanchton nie uczestniczył w posiedzeniu sejmu, gdy czytano *Konfutację*. Znał ją tylko z relacji ustnych oraz z notatek czynionych przez tych, którzy słuchali *Konfutacji*. Uwzględniał też prywatną *Konfutację* Jana Cochlaeusa[29] i Arnolda Vesalini, słusznie zakładając podobieństwa argumentacji we wszystkich trzech *Konfutacjach*[30]. We wrześniu ukończył pisanie i 22 tegoż miesiąca książęta protestanccy ofiarowali ją cesarzowi, który jednak stanowczo odmówił przyjęcia i nie pozwolił jej odczytać[31].

---

[25] Tekst i komentarze do *Konfutacji* zawiera CR 27: wstęp ogólny s. 1-6; wstęp szczegółowy s. 5-78; o pierwszej redakcji *Konfutacji* s. 5-12; o drugiej redakcji s. 11-16; o trzeciej s. 15-18; o czwartej s. 17-22; o piątej s. 21-40; kodeksy z piątą wersją s. 23-32; *Konfutacje* prywatne s. 71-78; *Konfutacja* w języku łacińskim s. 78-184; tekst niemiecki *Konfutacji* s. 185-228; *Konfutacja* J. Cochlaeusa s. 239-244. Ostatnią i oficjalną wersję *Konfutacji* wydał także Th. Kolde: (*Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert von [...] mit fünf Beilagen*. 1. *Die Schwäbischeln Artikel*. 2. *Die Marburger Artikel*. 3. *Die Torgauer Artikel*. 4. *Confutatio pontificia*. 5. *Die Augustana von 1540 (variata*). 2. Aufl. Gotha 1911.

[26] List Brentiusa do Isenmanna z 4 VIII 1530 r. (CR 2, 245-246).

[27] List pisany prawdopodobnie do Lutra (tamże 252).

[28] CR 26, 99-100; 27, 39-40, 245-246; K. E. Förstemann. *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg im Jahre 1530*. BD. 2. Halle 1835 s. 179-180.

[29] *Cochlaei Summa Confutationis*. CR 27, 239-244.

[30] CR 27, 245-250.

[31] CR 26, 99-100.

Apologia napisana po łacinie i po niemiecku otrzymała nazwę *Apologia prior*[32].

Melanchton nie związany odtąd terminem przystąpił do poprawiania i uzupełniania *Apologii*. Udało mu się wreszcie zdobyć tekst *Konfutacji* (w języku najprawdopodobniej łacińskim), co znacznie ułatwiło pracę. Nie przerwał jej nawet po zakończeniu sejmu, które przypadło na dzień 19 XI 1530 r. Nie mając czasu na pracę systematyczną, powracał do niej w wolniejszych chwilach. „Jeszcze nie ukończyłem mojej *Apologii* – napisał w marcu 1531 r. do swego przyjaciela – rośnie bowiem to dzieło na marginesie pracy pisarskiej"[33]. 8 IV doniósł J. Brentiusowi, że zbliża się do końca[34]. Dorabiał wstęp, w którym podkreślił, że nie bawi się w polemikę z całą *Konfutacją*, ale koncentruje się na sprawach istotnych[35]. W połowie kwietnia 1531 r. mógł napisać: „Wydano moją *Apologię*"[36]. Jest to druga *Apologia* Melanchtona (*Apologia altera*), która obok *Wyznania augsburskiego* stała się drugą księgą symboliczną luteranizmu. Zawiera 27 artykułów odpowiadających treściowo 27 artykułom *Wyznania augsburskiego*, które wyjaśnia, broni i uzasadnia[37].

3. *ARTYKUŁY SZMALKALDZKIE* I *TRAKTAT O PRYMACIE I WŁADZY PAPIEŻA*[38]

Ani edykt wormacki, ani sejm stanów Rzeszy w Augsburgu w 1530 r. nie rozwiązały problemu narosłego wokół postaci zakonnika z Wittenbergi.

---

[32] CR 27, 379-380.

[33] Z listu do Jana Camerariusa z 7 III 1531 r.; „Apologia mea mondum absoluta est, crescit enim opus inter scribendum" (CR 2, 485-486).

[34] Pod koniec marca w liście do H. Baumgartnera (CR 2, 491). W liście do J. Brentiusa: „Nos Apologiam paene absolvimus" (CR 2, 491).

[35] CR 2, 497; BS 143.

[36] List do M. Bucera (CR 2, 498).

[37] Podobnie jak *Konfesję augsburską* Melanchton przesłał Lutrowi z prośbą o uwagi (por. M. Luther. *De energia Augustanae Confessionis* [z 1531 r.]. WA 30. III Abteilung s. 389). *Apologię* tejże *Konfesji* również przekazał mu do zaopiniowania (por. M. Luther. *Randbemerkungen zu Melanchtons Apologia 1531*. WA 30. III. Abteilung s. 487-493).

[38] Wydania tekstu *Artykułów szmalkaldzkich* w zbiorowych wydaniach dzieł Lutra: Wittenberg. Bd. 4 s. 416-427; Jena. Bd. 6 s. 544-558; Altenburg. Bd. 6 s. 1227-1250; Leipzig. Bd. 21 s. 205-229; Walch. 1. Ausg. Bd. 16 s. 2326-2390; Walch. 2. Ausg. Bd. 16 s. 1916-1968; Erlangen. 1. Ausg. Bd. 25 s. 109-146; Erlangen. 2. Ausg. Bd. 25 s. 163-205; Weimar. Bd. 50 s. 192-254. Bibliografia bibliografii: BS 1226-1228; LuJb 21:1939 s. 141 (za rok 1937); K. Schottenloher. *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*. Bd. 1. Leipzig 1933 s. 586; Bd. 5. Tamże 1939 s. 178; Bd. 7. Stuttgart 1963 s. 150; Schlink, jw. s. 262. Wybór literatury: J. C. Bertram. *Geschichte des symbolischen Anhangs der Schmalkaldischen Artikel, worinnen zugleich von verschiedenen andern schmalkaldischen Schriften Melanchthons gehandelt wird. Herausgegeben und mit einer Vorrede von Petri Generani lateinischer Übersetzung der Schmalkaldischen Artikel versehen von J. B. Riederer.*

W 1530 r. strona protestancka widziała nadzieję reformy Kościoła w soborze powszechnym, dlatego we wstępie do *Confessio Augustana* prosiła cesarza o sobór i do soboru apelowała[39]. Rzym długo się wahał i odkładał decyzję wobec wzrastającej siły obozu protestanckiego, który po utworzeniu w 1531 r. Związku Szmalkaldzkiego utwierdzał się wyraźnie w swojej religijnej i politycznej odrębności. Wreszcie Paweł III, który objął ster Kościoła po Klemensie VII 13 XI 1534 r. i szczerze pragnął autentycznej reformy, zdecydował się na zwołanie soboru. Na samym początku swego pontyfikatu wysłał do Niemiec swego nuncjusza Vergerio, by poczynił pierwsze przygotowania. Vergerio spotkał się w 1535 r. z Lutrem, który przyrzekł udać się na sobór postulowany przez niego od lat. Ruch jednak reformacji protestanckiej zbyt głęboko zdążył się zróść z polityką książąt niemieckich, by sam Luter mógł zadecydować o uczestnictwie protestantów w soborze. Konwent Związku Szmalkaldzkiego z 1535 r. domagał się zwołania soboru, ale – jak podkreślił – powszechnego, nie papieskiego, oraz żądał zaproszenia prote-

---

Altdorf 1770; E. Bizer. *Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.* ZKG 67:1955/56 s. 61-92; tenże. *Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537.* ARG 47:1956 s. 77-101; H. H. Borcherdt. *Martin Luther. Schmalkaldische Artikel.* W: Münchener Lutherausgabe. Bd. 3. 2. Aufl. München 1937 s. 439-471; 3. Aufl. München 1950 s. 292-318, 444-466; C. A. H. Burkhardt. *Neue Forschungen zu Luther's Leben.* 1: *Die Reihe nach Schmalkalden 1537.* „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" 3:1883 s. 353-363; O. Clemen. *Luther in Schmalkalden.* ARG 31:1934 s. 252-263; M. Doerne. *Luthers reformatorisches Bekenntnis in den Schmalkaldischen Artikeln.* „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" 70:1937 s. 930-938, 974-981; M. Greschat. *Melanchton neben Luther.* Witten 1965 s. 194-208; Th. Kolde. *Zur Geschichte der Schmalkaldischen Artikel.* „Theologische Studien und Kritiken" 67:1894 s. 157-160; tenże. *Schmalkaldische Artikel.* RE XVII 640-645; tenże. *Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.* Gütersloh 1907 s. XLII-LIII; Ch. München. *Die Schmalkaldische Artikel, welche von dem* [...] *Martin Luther gestellt mit einem hist. Vor-Bericht* [...] *zu Druck befördert.* Frankfurt a. M. 1737; O. Reichert. *Die Schmalkaldischen Artikel. 1537. 1538.* WA 50, 160-254; F. Sander. *Geschichtliche Einleitung zu den Schmalkaldischen Artikeln.* „Jahrbücher für Deutsche Theologie" 20:1875 s. 475-489; C. Stange. *Die Schmalkaldischen Artikel Luthers.* ZSTh 14:1937 s. 416-464; J. G. Süsse. *Probe einer etwas genaueren Untersuchung der Historie der Smalkaldischen Artickel. Was insonderheit die nicht mit einander übereinkommenden Unterschriften derer Theologen in denen Artickeln selbst und in dem angehängten Tractat. Sodenn auch den eigentlichen und gewissen Tag beyderseits geschehener Unterschreibung betrifft* [...]. Dresden-Leipzig 1739; Th. Thieme. *Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkaldischen Artikeln.* Leipzig 1900; H. Virck. *Zu den Beratungen der Protestanten über die Konzilsbulle vom 4. Juni 1563.* ZKG 13:1892 s. 487-512; H. Volz. *Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539).* Münster i. W. 1932. Corpus Catholicorum 18; H. Volz, H. Ulbricht. *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574).* Berlin 1957. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Bd. 179; H. Volz. *Luther Schmalkaldische Artikel.* ZKG 68:1957 s. 259-286; tenże. *Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.* ZKG 73:1963 s. 316-319.

[39] BS 48-49.

stantów jako stronę równouprawnioną, nie zaś jako podsądnych; postulował też przyjęcie normy samego Pisma świętego jako podstawy rozstrzygania sporów[40].

Kiedy ukazała się bulla papieska *Ad Dominici gregis curam* z 2 VI 1536 r., zwołująca sobór do Mantui na dzień 3 V 1537 r.[41], obóz protestancki, zarówno teologowie z Lutrem i Melanchtonem na czele, jak też świeccy przywódcy widzieli potrzebę wypracowania wspólnego stanowiska w sprawie swego uczestnictwa. Książę elektor saski, Jan Fryderyk, zwrócił się do Lutra z prośbą o przygotowanie zasadniczego tekstu doktrynalno-kościelnego, który protestanci mogliby przedłożyć na soborze. W końcu grudnia 1536 r. Luter przystąpił energicznie do pracy. Zapraszał wówczas chętnie swoich przyjaciół teologów Agricolę i Spalatyna, z którymi dyskutował proponowane przez siebie ujęcia. Podczas świąt Bożego Narodzenia zaprosił liczniejszą grupę teologów, jak J. Jonasa, C. Kreutzigera, J. Bugenhagena, N. Amsdorffa, Agricolę i Spalatyna, której przedstawił napisany już tekst[42].

W 21 artykułach ojciec reformacji ujął to, co uważał za najbardziej podstawowe i wystarczające do zbawienia. „Wystarczy tej doktryny dla zbawienia wiecznego" – napisał na samym początku[43]. W pierwszej części autor wyłożył naukę o Bożym majestacie, co do której nie istniały spory między katolikami i protestantami. Drugą część poświęcił zbawczemu dziełu Chrystusa. W czterech artykułach wyłożył naukę o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, odrzucił mszę św., czyściec, pielgrzymki, kult relikwii, odpusty, wzywanie świętych; zalecił likwidowanie klasztorów i zanegował boskie pochodzenie papiestwa, a samego papieża nazwał apostołem diabła i antychrystem[44]. Artykuły zawarte w drugiej części streszczają stanowisko luteran, które zdaniem autora jest nie do przyjęcia przez stronę katolicką. W trzeciej części omówił 15 zagadnień, w których stanowiska nie są aż tak rozbieżne i pozostawiają możliwość dyskusji czy to luterańsko-katolickiej, czy to wewnątrzprotestanckiej: grzech pierworodny, Prawo, pokuta, Ewangelia, chrzest, sakrament ołtarza, władza kluczy, spowiedź, ekskomunika, święcenia kapłańskie i powołanie, małżeństwo kapłanów, Kościół, usprawiedliwienie i dobre uczynki oraz tradycje ludzkiego pochodzenia. Ostatni fragment poświęcił władzy biskupów.

---

[40] WA 50, 164-165.

[41] Kolde (*Schmalkaldische Artikel* s. 640) podaje błędną datę wydania bulli (4 V), jak też dnia, na który wyznaczała zwołanie soboru (8 V). Tekst bulli w *Concilium Tridentinum (Concilii Tridentini actorum.* P. 1. Freiburg 1904 s. 2-6 nr 2) oraz: S. Volz, H. Ulbricht. *Urkunden und Aktenstücke* s. 15-17. O genezie bulli: *Concilii Tridentini actorum.* P. 1. s. XV-CXXX; Jedin KT 1-252. Na temat daty bulli (2, a nie 4 VI) zob.: Pastor V 57; Jedin KT 252.

[42] WA 50, 173.

[43] BS 407.

[44] BS 432.

Zaproszeni teologowie przyjęli artykuły Lutra niemal bez zastrzeżeń. Zgłosili jedynie poprawki w sprawie wzywania świętych; podpisali też bez zastrzeżeń tekst Lutra. Melanchton dodał przy swoim nazwisku uwagę, w której zajął łagodniejsze stanowisko wobec prymatu papieża. Jego zdaniem ze względu na pokój w chrześcijaństwie można uznać wyższość papieża w stosunku do innych biskupów, byle przyjąć zastrzeżenie, że biskup rzymski posiada tę wyższość *iure humano*[45].

3 I 1537 r. Luter za pośrednictwem Spalatyna wysłał *Artykuły* do księcia, który 7 I odpowiedział wyrażając zadowolenie z faktu, że Luter uzgodnił *Artykuły* z *Konfesją augsburską*, oraz że podpisali je tak wybitni teologowie. Przy pomocy Brücka książę wszczął starania, by jak największa liczba co znamienitszych teologów położyła swe podpisy pod *Artykułami*[46].

7 II 1537 r. z inicjatywy księcia zebrali się w Szmalkaldzie książęta protestanccy z Lutrem, Melanchtonem oraz ok. 40 innymi teologami, by sfinalizować sprawę ustalenia zgodnego stanowiska wobec zapowiedzianego soboru. Ponieważ Luter ciężko zachorował i nie mógł uczestniczyć w obradach, *Artykuły* jego nie stały się przedmiotem oficjalnej dyskusji, jak można się było spodziewać. Uczestnicy jeszcze raz wyrazili aprobatę *Wyznania augsburskiego* i *Apologii*, ponieważ jednak oba te pisma unikały ostrego postawienia problemu papiestwa, zlecono Melanchtonowi opracowanie specjalnego traktatu, który uzupełniłby w tym względzie jego dwa poprzednie pisma. 17 II 1537 r. *Traktat* był gotów[47]. Melanchton, który zarówno w *Apologii*, jak i w *Konfesji* wykazywał wiele umiarkowania i celowo dobierał słowa wyważone, w *Traktacie* zdecydował się na język bardzo zbliżony do języka Lutra[48]. Pisał „nieco ostrzej niż to ma w zwyczaju" – jak sam się wyraził[49]. Cały zresztą zjazd cechowała atmosfera zdecydowanie antypapieska[50].

33 teologów podpisało 24 II *Traktat* wraz z *Wyznaniem augsburskim* i jego *Apologią*, jednak bez *Artykułów szmalkaldzkich* Lutra[51]. Tego samego dnia Bugenhagen zaproponował, by ci teologowie, którzy chcą, podpisali również *Artykuły* Lutra, znane już i rozpowszechnione. Niektórzy teologowie z Bucerem na czele ustosunkowali się negatywnie do propozycji Bugen-

---

[45] BS 463-464.

[46] WA 50, 174; Kolde. *Schmalkaldische Artikel* s. 641.

[47] CR 3, 287; WA 50, 175-176. Pełny tytuł: *Von der Gewalt und Oberkeit des Babstz durch die Gelehrten zusammengezogen zu Schmalkalden. Anno 1537. De potestate et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus*. CR 3, 271-286; BS 469-498.

[48] Por. np.: „Ac plane notae Antichristi competunt in regnum papae et sua membra" (BS 484). „Ideo papam cum suis membris tanquam regnum Antichristi deserere et exsecrari debent [...]" (tamże 485).

[49] CR 3, 271 i 292.

[50] Tamże 270, 292 n., 297.

[51] Volz, Ulbricht. *Urkunden und Aktenstücke* s. 120. WA 50, 176 podaje datę 23 II.

hagena ze względu na naukę Lutra o Eucharystii, której nie aprobowali[52]. Na podpisanie *Artykułów* zdecydowało się 25 teologów (24 II)[53]. Organizatorzy zjazdu w Szmalkaldzie unikali dyskusji nad *Artykułami*, by nie wywołać nowych sporów wewnątrz obozu protestanckiego. Jeśli zabiegali o podpisanie *Artykułów*, czynili to chętniej prywatnie i dyskretnie[54]. W ten sposób udało się 4 lub 5 III zdobyć 10 następnych podpisów, tym razem teologów z Erfurtu, którzy jednak z kolei odmówili podpisania *Traktatu* Melanchtona[55].

Ponieważ *Artykułów* Lutra w ogóle nie przedkładano konwentowi w Szmalkaldzie i wcale ich oficjalnie nie przyjęto, podkreśla się, że zupełnie niesłusznie noszą nazwę *Artykułów szmalkaldzkich* i że popełnia się błąd ahistoryczności stawiając je obok *Traktatu* Melanchtona, jako równorzędny mu rangą dokument ze Szmalkaldu[56]. Dopiero nieco później *Artykuły* zdobyły w luteranizmie wysoką rangę pisma wyznaniowego, zdystansowały nawet pod tym względem *Traktat* Melanchtona i stanęły obok *Konfesji augsburskiej* oraz jej *Apologii*[57].

Znaczenie *Artykułów* polega na tym, że podjęły podstawowy problem stosunku do Rzymu i zaproponowały jasną odpowiedź, wskazując na wiele punktów doktrynalnych, w których luteranizm absolutnie nie może się zgodzić z rzymskim katolicyzmem. Jako autentyczny wyraz ducha Lutra stanowią konieczne uzupełnienie *Wyznania augsburskiego*, będącego wyrazem ugodowości Melanchtona[58].

Wobec trudności z powszechną i oficjalną aprobatą Luter wydał swoje *Artykuły* prywatnie[59]. Łacińskiego przekładu dokonał Duńczyk Petrus Generanus. Ukazał się on z przedmową Veita Amerbacha w 1541 r.[60] Do *Księgi zgody* wszedł przekład Selneckera[61].

---

[52] Volz, Ulbricht. *Urkunden und Aktenstücke* s. 141.

[53] Tamże 124.

[54] Tamże 136 i 140.

[55] Tamże 137.

[56] WA 50, 176-177.

[57] „Tatsächlich ist es ja so gekennen, daß Melanchthons Traktat immer mehr in den Hintergrund trat, Luthers Artikel immer mehr zu Geltung und Anerkennung gelangten. Sie wurden der Augustana gleichgestellt, zuerst in einem Gutachten der hessischen Theologen 1544, und in den dogmatischen Wirren der fünfziger Jahre erkannte man in ihnen den Ausdruck des echten Luthertums gegenüber allem wirklichen und vermeintlichen Philippismus. So ist es geschichtlich gerechtfertigt, daß wir schließlich diese Artikel in fast allen Corpora Doctrinae der lutherischen Kirche finden" (WA 50, 177).

[58] Tamże 177-178.

[59] Wydał je w języku niemieckim u Hansa Luffta w Wittenberdze w 1538 r.

[60] *Articuli a Reverendo D. Doctore Martino Luthero scripti Anno 1538, ut Synodo Mantuanae, quae tunc indicta erat, proponerentur, qui recens in latinum sermonem translati sunt 1541*. Poprawione wydanie *Artykułów* ukazało się w 1542 r. (notę bibliogr. i opis podaje WA 50, 182), następne wydanie w 1543 na życzenie księcia (WA 50, 178).

[61] WA 50, 178.

Ukazanie się *Artykułów* Lutra sprowokowało natychmiast jego starych przeciwników, J. Cochlaeusa i C. Wintzela, którzy opublikowali specjalne pisma polemizujące ostro z *Artykułami*[62]. Dołączył do nich z podobnym pismem J. Hoffmeister, przełożony klasztoru augustianów w Kolmarze[63]. Luter nie sądził, że winien na nie odpowiadać. „Nie chcę ich czytać" – powiedział[64]; lekceważenie swoje uzasadnił tym, że zamiast nieść zbudowanie bluźnią przeciwko słowu Bożemu[65].

4. *MAŁY KATECHIZM* I *DUŻY KATECHIZM*[66]

Do napisania katechizmów skłoniły Lutra głównie dwie racje: opłakana sytuacja religijno-moralna wśród ludu oraz osobiste nastawienie duszpaster-

---

[62] *Ein nötig von Christlich Bedencken auff des Luthers Artickeln die man Gemeynem Concilio fürtragen sol (Blättchen). M. D. XXXXVII. Gedruckt zu Leipzig durch Nicolaum Wolrab.* Wyd. łacińskie: *Necessaria et catholica consyderatio super Lutheri articulis, quos uelit Concilio Generali proponi. Auctore Johanne Cochlaeo. Ingolstandii excudebat Alexander Vueissenhorn. M. D. XL VI. Antwort auff Martin Luthers letzt bekennete Artickel unsere gantze Religion und das Concili belangend Georigij Wicelij* [...] *Anno M. D. XXXVII. Gedruckt zu Leipzig durch Nicolaum Wolrab.*

[63] *Warhaftige Endeckung und widerlegung deren Artickel die M. Luther auff das Concilium zu schicken und darauff beharren für genumen. Mit vorgesetzeter anzeig wer das Concilium fliehe oder hindere durch B. Johannem Hoffmeister A. M. Luther in cap. Ionae. 3. Ob gleich wol die Ketzereyen gepflantzt werden und auffgon so komen sie doch nit zur frucht.* Kolmar 1539.

[64] WATR 4, nr 4051.

[65] Tamże nr 4055.

[66] Tekst *Małego katechizmu* i *Dużego katechizmu* Lutra: WA 30. Abtl. 1; KK. BS 501--541; GK. BS 545-733. KK ukazał się w języku polskim po raz pierwszy w r. 1530/31 z inicjatywy biskupa poznańskiego P. Speratusa; ostatnie wydanie pochodzi z 1965 r.: *Mały Katechizm Dra Marcina Lutra.* Wyd. 7. Warszawa 1965. Wyd. „Zwiastun". O innych polskich tłumaczeniach KK informuje J. Narzyński (*Pisma Lutra w Polsce.* W: F. Lau. *Marcin Luter.* Warszawa 1966 s. 122-143) oraz podaje bibliografię na temat: „Przekłady pism Marcina Lutra na język polski" (tamże s. 209-216). Polski przekład GK: A. Wantuła. *Mały i Duży Katechizm Doktora Marcina Lutra.* Przetłumaczył i wstępem opatrzył [...]. Warszawa 1962 (tekst GK na s. 43-158). Bibliografia bibliografii: WA 30. Abtl. 1 podaje bibliografię pióra O. Albrechta do GK (s. 499-521) i pióra O. Brennera do KK (s. 666-819). Nadto BS 31; Schlink. *Theologie* s. 262-263. Wybór literatury: O. Albrecht. *Vorbemerkungen zu beiden Katechismen.* WA 30. Abtl. 1 s. 426-474; tenże. *Besondere Einleitung in den Kleinen Katechismus.* Tamże s. 536-665; tenże. *Besondere Einleitung in den sogenante Grossen Katechismus.* Tamże s. 475-498; I. Ch. W. Augusti. *Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die beyden Haupt-Katechismen der evangelischen Kirche.* Elberfeld 1824; G. Buchwald. *Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des grossen Katechismus.* Leipzig 1894; F. Cohrs. *Katechismen Luthers.* RE X 130-135; tenże. *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion.* Bd. 1-4. Berlin 1900-1907. Monumenta Germaniae Paedagogica 20 nn.; B. Dörries. *Erklärung des kleinen Katechismus.* Bd. 1-3. B. m. 1891-1926; A. Ebeling. *Historisch-kritische Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus.* 2. Aufl. Hannover 1901;

skie, które nie pozwalało mu poprzestawać na uczonych dysputach z profesorami, ale skłaniało do myśli o prostym ludzie chrześcijańskim, który również miał prawo do odkrywanej przez niego Dobrej Nowiny o zbawieniu przez samą wiarę w Jezusa Chrystusa. Już jako młody ksiądz wyjaśniał z ambony *Dekalog* i *Modlitwę Pańską*[67]. Wielokrotnie powracał do tych dwóch tematów[68]. Jak bardzo wierni potrzebowali elementarnego pouczenia w sprawach wiary, wykazały wizytacje duszpasterskie przeprowadzone w latach 1527-1528 przez najbliższych współracowników i przyjaciół Lutra, jak również przez niego samego[69]. Zanim jeszcze Luter przystąpił do zaradzenia złu, Melanchton, który również przeprowadzał wizytacje, napisał w 1528 r. specjalną instrukcję dla wizytatorów, by ułatwić im zaprowadzenie ładu i tworzenie nowych struktur kościelnych. Wkrótce okazało się, jak bardzo instrukcja Melanchtona przyczyniła się do narodzin i okrzepnięcia organizacji kościelnej oraz do utrwalenia protestanckiej nauki.

Katechizmy odegrały jeszcze większą rolę niż instrukcje dla wizytatorów. Luter nie był pierwszym autorem protestanckiego katechizmu. Już w 1523 r. ukazała się w języku niemieckim *Książeczka dla świeckich i dzieci* nieznanego autora, obejmująca *Dekalog, Credo, Modlitwę Pańską*, pouczenie o chrzcie i Wieczerzy Pańskiej. *Enchiridion*, czyli *Mały katechizm* Lutra, będzie miał taki sam układ[70]. Katechizm Andreasa Althamera z 1528 r., napisany w pytaniach i odpowiedziach jako następstwo wizytacji, zawiera: *Credo, Dekalog, Modlitwę Pańską* oraz tematy: Prawo a Ewangelia, chrzest, sakrament Ciała i Krwi Pańskiej; kończy się zbiorkiem modlitw[71]. Katechizm zamieszczony w *Porządku kościelnym* Bugenhagena z 1528 r. ogranicza się do przytoczenia samych tekstów *Dekalogu, Wyznania wiary, Modlitwy Pańskiej*, tekstów Ewangelii nt. chrztu i ustanowienia sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej[72].

J. Meyer. *Luthers Kleiner Katechismus. Der deutsche Text in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Bonn 1912; tenże. *Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus*. Gütersloh 1929; I. M. Reu. *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts im evangelischen Deutschland zwischen 1530 und 1600*. Bd. 1-8. Gütersloh 1904-1927; tenże. *D. M. Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs*. München 1929; A. Spaeth. *Catechisms (Lutheran)*. ERE III 253-255; K. Thieme. *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht*. Giessen 1930; C. A. G. von Zezschitz. *System der christlich-kirchlichen Katechetik*. 2. Bd. 1. Abtl. *Der Katechismus*. Leipzig 1846.

[67] WA 1, 394 nn.; 2, 74 nn.; 9, 122 nn.

[68] Cohrs. *Katechismen Luthers* s. 130-131.

[69] Luter wizytował parafie od 22 X do połowy listopada 1528 r. i od 28 XII 1528 r. do 9 I 1529 r. W grudniu 1528 r. napisał do Spalatyna: „Ceterum miserrima est ubique facies ecclesiarum rusticis nihil discentibus, nihis scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur nec confitentes nec communicantes, ac si religione in totum liberi facti sunt" (WA Br 4, 624).

[70] Spaeth. *Catechismus* s. 253.

[71] Cohrs. *Die evangelischen Katechismusversuche* s. 3-39.

[72] Tamże s. 67-74.

Bliższym przygotowaniem Lutra do napisania katechizmów była seria kazań katechizmowych, które wygłosił w Wittenberdze w dniach 18-30 V, 14-25 IX i 30 XI-19 XII 1528 r.[73] Kaznodziejski styl w znacznej mierze przeniknął do *Dużego katechizmu*, nadając mu rumieńce mowy żywej, plastycznej i konkretnej.

Stary spór o chronologiczne pierwszeństwo *Małego katechizmu* i *Dużego katechizmu* mamy już poza sobą. Ustalono, że najpierw ukazał się *Mały katechizm*, ale w formie tablic: trzy w styczniu, dwa następne w marcu 1529 r.; następnie ukazał się w formie książkowej *Duży katechizm* (połowa kwietnia 1529 r.)[74], a w połowie maja 1529 r. – *Mały katechizm* w formie niewielkiej książeczki[75]. Oba katechizmy zostały opublikowane w Wittenberdze. Luter wydając katechizm w formie tablic nawiązał do średniowiecznej praktyki wywieszania w szkołach i kościołach tabli z tekstami *Ojcze nasz, Wierzę, Zdrowaś* itp., co ułatwiało wiernym pamięciowe opanowanie podstawowych tekstów.

Spośród pięciu części *Małego katechizmu* trzy pierwsze (*Dekalog, Credo, Ojcze nasz*) są – zdaniem Lutra – zasadnicze i one to stanowią właściwy katechizm. Ojcowie rodzin muszą ich nauczyć na pamięć swe dzieci, chodzi bowiem o artykuły w najwyższym stopniu konieczne: *die nötigsten Stücke; articuli summe necessarii*[76]. Dopiero po opanowaniu wspomnianych artykułów należy przyswoić sobie artykuł czwarty o chrzcie i piąty – o sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej[77].

Układ trzech pierwszych części *Małego katechizmu* nie był przypadkowy. *Dekalog* bowiem ukazuje człowiekowi to, co winien czynić, a czego czynić nie potrafi, czyli przykazania otwierające człowiekowi oczy na chorobę; *Credo* przynosi człowiekowi lekarstwo – zbawienie w Jezusie Chrystusie,

---

[73] Bezpośrednim źródłem GK stały się również kazania Lutra wygłoszone przez niego w Niedzielę Palmową i Wielki Czwartek 1529 r. (Wantuła. *Mały i Duży Katechizm* s. 10). Kazania katechizmowe Lutra zawiera WA 30. 1. Abtl. s. 1-122. Buchwald (*Die Entstehung der Katechismen* s. XVI) wykazuje szczegółowe zależności GK od katechizmowych kazań Lutra z 1528 r. Pisze o nich: „Luthers Katechismuspredigten von 1528 sind die letzte Vorarbeit des Reformators für seine beiden Katechismen. Nach dem oben Entwickelten steht ihnen der Kleine Katechismus zeitlich näher als der Große. Bei der Lektüre der dritten Predigtreihe insbesondere wird man unmmittelbar den Eindruck gewinnen, daß sich die Auslegung der Hauptpunkte der Heilswahrheiten bereits fixiert. Der Wortlaut des Kleinen Katechismus entwickelt sich hier sichtbar; vgl. z.B. die am Anfange der Predigten sich findenden Rekapitulationen".

[74] Według Albrechta (*Vorbemerkungen* s. 427) nie później niż 23 IV.

[75] Pierwsze świadectwo KK w formie książkowej pochodzi z 16 V 1529 r. (tamże).

[76] Starszy wstęp do GK. W: BS 557.

[77] Tamże. Zdaniem Lutra oba jego dziełka stanowią jeden katechizm, ponieważ oba traktują o tym samym, a różnią się jedynie tym, że jeden jest bardzo zwięzły, drugi natomiast obszerny i stanowi wyjaśnienie pierwszego. Ojciec reformacji bardzo cenił oba katechizmy; stawiał je obok „De servo arbitrio" i wraz z tym dziełkiem wynosił ponad wszystkie inne swoje pisma (Albrecht. *Vorbemerkungen* s. 426-427).

Modlitwa Pańska natomiast uczy, w jaki sposób i gdzie szukać tego lekarstwa. Układ ten stał się typowy dla luteranizmu. Czwarta i piąta część, poświęcone sakramentowi chrztu oraz Ciała i Krwi Pańskiej, nie są istotne, chociaż posiadają wielką wartość. Luter ubolewał, że wielu chrześcijan w ogóle nie przystępowało do sakramentu. Chociaż nie był zwolennikiem ustanawiania nakazów kościelnych zmuszających do przyjmowania Ciała Pańskiego przynajmniej raz w roku, twierdził, że ten, kto choć cztery razy w roku nie przystępuje do sakramentu Eucharystii, nie jest godzien imienia chrześcijanina[78]. Między rozdział o chrzcie i rozdział o Eucharystii włączył Luter ustęp o spowiedzi indywidualnej (bez szczegółowego wyliczania grzechów), który jednak został uznany jedynie za dodatek do *Małego katechizmu*, podobnie jak teksty modlitw do codziennego odmawiania oraz dwa inne teksty, mianowicie *Książeczki o ślubie* oraz *Książeczki o chrzcie*, w których Luter podał proboszczom ujednolicony obrzęd ślubu i chrztu, czyniąc z katechizmu zarazem podręczny rytualik. W *Dużym katechizmie* autor zachował ten sam układ z tą jednak różnicą, że ustęp o spowiedzi przesunął poza część poświęconą sakramentowi ołtarza oraz opuścił modlitwy i obie „książeczki".

Oba katechizmy napisał Luter w języku niemieckim. *Mały katechizm* już w roku powstania tekstu niemieckiego przetłumaczono dwukrotnie na język łaciński. Drugiego tłumaczenia dokonał proboszcz z Jeleniej Góry Jan Sauermann. Z niewielkimi poprawkami weszło ono do *Księgi zgody*[79]. Niemiecki tekst *Dużego katechizmu* jeszcze za życia jego autora był wielokrotnie wydawany. Luter wprowadzał do tekstu nieznaczne korektury. Do *Księgi zgody* weszło drezdeńskie wydanie *Dużego katechizmu* z 1580 r.; usunęło ono fragment o spowiedzi i większość wydań *Księgi zgody* zawiera *Duży katechizm* bez tego tekstu; inne natomiast wydania uzupełniły marburskie wydanie *Dużego katechizmu* ustępem o spowiedzi. Postąpiły w ten sposób bardzo rozpowszechnione wydania *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Vandenhoeck und Ruprecht z Getyngi, a za nimi Evangelische Verlaganstalt z Berlina). Pierwszego tłumaczenia *Dużego katechizmu* na łacinę dokonał Jan Leonizer; ukazało się ono w Marburgu w 1529 r. Do *Księgi zgody* weszło tłumaczenie Wincentego Obsopoeusa poprawione przez Selneckera.

---

[78] Wstęp do KK. W: BS 505-506.

[79] Do końca XVI w. przetłumaczono KK na język grecki i wiele języków europejskich. Dla niektórych języków przekład KK stanowił pierwszy ich pomnik (Spaeth. *Catechisms* s. 254-255).

5. *FORMUŁA ZGODY*[80]

Wyznanie augsburskie, Apologia, Artykuły i *Tractatus* zrodziły się z dyskusji, czy raczej polemiki z katolicyzmem; *Formuła zgody* natomiast stanowi owoc dyskusji wewnątrzprotestanckiej prowadzonej czy to między luteranami a reformowanymi i zwinglianami, czy to między różnymi tendencjami w łonie samego luteranizmu. Dopóki żył Luter, jego olbrzymi autorytet znacznie łagodził spory. Po jego śmierci w 1546 r. rozbieżności zdań doprowadziły do stanów dramatycznych. Dyskusje wewnątrzluterańskie podzieliły teologów dość wyraźnie na dwie grupy: umiarkowanych i radykalnych. Pierwszych zwano również filipistami od imienia Filipa Melanchtona, który stanowił w tym zespole osobowość najwybitniejszą; należeli tu m.in. J. Bugenhagen, pastor z Wittenbergi, A. Hardenberg, pastor z Bremy, G. Major, pastor i profesor w Wittenberdze a później superintendent w Eisleben, G. Pecer, zięć Melanchtona. Zdobyli oni wkrótce przewagę na uniwersytecie w Wittenberdze. Melanchton przyznawał teologii Lutra rozstrzygający autorytet dogmatyczny twierdząc, że stworzył on doktrynę prawdziwą i konieczną, czyli zgodną z Pismem świętym. Usystematyzował też całość myśli Lutra, który był raczej prorokiem niż profesorem i mniej dbał o szkolny ład swoich wypowiedzi. W tym Filip spełnił olbrzymią rolę u samej kolebki luteranizmu. Jednak nie zadowolił się on powtarzeniem i samą systematyzacją myśli Lutra; owszem, zajmował wobec niej niekiedy krytyczne stanowisko. Z natury bardziej umiarkowany, chętniej niż ojciec reformacji poszukiwał punktów stycznych z doktryną Kalwina, Bucera i katolicyzmu. Duchową stolicą tej grupy stała się Wittenberga. Drugą grupę stanowili tzw. gnezjoluteranie, czyli luteranie strzegący wiernie myśli Lutra. Trzon tworzyli Nikolaus z Amsdorf, profesor z Wittenbergi, M. Flacius zwany też Ilyricus (od miejsca pochodzènia), T. Hesskus, pastor z Heidelbergu i in. Cały ten nurt

---

[80] Tekst w BS 735-1100. Bibliografię podaje Schlink (*Theologie* s. 263); RE X 732-733; BS 738. BS podają także literaturę przy poszczególnych zagadnieniach podejmowanych przez *Formułę zgody*. Literatura w wyborze: J. N. Anton. *Geschichte der Concordienformel der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Leipzig 1779; J. H. Balthasar. *Historie des Torgauer Buches*. Greifswald 1742; *Concordia concors. De origene et progressu Formulae Concordiae ecclesiarum Confessionis Augustanae*. Wittenberg 1614; H. Ebeling. *Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola*. ZKG 56:1937 s. 361-366; F. H. Frank. *Die Theologie der Concordienformel*. Bd. 4. Erlangen 1858-1865; F. Frank, R. Seeberg. *Konkordienformel*. RE X 732--745; K. F. Göschel. *Die Concordien-Formel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchliche Bedeutung*. Leipzig 1858; P. Jund, J. Jund. *Introduction historique*. W: *Les livres symboliques comprenants La Formule de Concorde*. Paris 1948 s. IX-XLVIII; *Konkordienformel*. BS XXXII-XLIV; E. G. Léonard. *Histoire générale du protestantisme*. T. 3. Paris 1961-1964 passim; Lortz RD II passim; E. Moreau. *Doctrine et controverses au sein du luthéranisme (1521-1580). La défense des théologiens catholiques*. W: *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*. T. 16. Tournai 1956 s. 83-123; J. Musaeus. *Praelectiones in Epitomen Formulae Concordiae*. Jena 1707.

teologii luterańskiej akcentował raczej to, co dzieli, by przekonać umiarkowanych o absolutnej niemożliwości porozumienia. Melanchtona i jego zwolenników oskarżał o słabość i zdradę sprawy protestanckiej i luterańskiej. Różnice między filipistami i gnezjoluteranami rysowały się coraz ostrzej w sporach doktrynalnych, które rozgorzały już za życia Lutra[81].

6. SPÓR O EUCHARYSTIĘ

Protestanci zgodnie odrzucili Eucharystię jako ofiarę oraz przeistoczenie, podzielili się jednak w sprawie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Na pozycjach krańcowych stanęli Luter i Zwingli. Pierwszy bronił rzeczywistej obecności, drugi – jedynie symbolicznej. Kompromisowych rozwiązań poszukiwali J. Hausschein, zwany Ekolampadiuszem, i J. Brenz. Spór przybrał na sile w 1544 r. z okazji wydania dzieł Zwinglego[82]. Luter kategorycznie odrzucił tezę „marzycieli" (*Schwarmgeister*), jak ich zwykł nazywać[83].

Kilka lat później problem Eucharystii powrócił z innej okazji. W 1549 r. Kalwin i Farel zawarli tzw. *Consensus Tigurinus*, czyli porozumienie na temat Eucharystii z R. Bullingerem, następcą Zwinglego w Szwajcarii. W ugodzie tej zwyciężyła myśl Kalwina, która poprzez *Consensus* przenikała na teren Niemiec, wzbudzając niepokój wśród gnezjoluteran. Stanowisko Melanchtona nie było ich zdaniem wystarczająco jednoznaczne; oskarżali go o kryptokalwinizm[84].

7. SPÓR ANTYNOMISTYCZNY

Melanchton w *Sprawozdaniu z wizytacji Kościoła saksońskiego* w 1527 r. zawarł wiele wskazówek duszpasterskich, m.in. na temat *Dekalogu*. Zalecił uczenie go, uzasadniając swoją decyzję zdaniem, że jest to Prawo Boże,

---

[81] Wewnątrzprotestanckie spory doktrynalne, które doprowadziły do powstania *Formuły zgody*, Moreau (*Doctrine et controverses* s. 110) podzielił na trzy okresy: 1. do śmierci Lutra (1546 r.); 2. od śmierci Lutra do śmierci Melanchtona (1560 r.), 3. od śmierci Melanchtona do powstania *Formuły zgody* (1580 r.). Zasadniczą literaturę podaje H. Jedin (HKG IV 354-456).

[82] Por. E. Bizer. *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert*. Darmstadt 1962. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Bd. 46.

[83] WA 54, 119-167.

[84] Bizer. *Studien zur Geschichte*; A. W. Dieckhoff. *Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geschichtlich dargestellt*. Bd. 1. Göttingen 1854; A. Ebrard. *Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1845; H. Gollwitzer. *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*. München 1937; H. Grass. *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*. 2. Aufl. Gütersloh 1954.

którego poznanie rodzi skruchę, a ta z kolei poprzedza wiarę. Zajął więc stanowisko, które można streścić w słowach „Prawo i Ewangelia". Tymczasem J. Schnitter (z łac. Agricola) wystąpił z hasłem „Sama Ewangelia"; zachowanie Prawa Mojżeszowego w Nowym Testamencie znaczy – według niego – aprobatę legalizmu moralności katolickiej i zamach na wolność dzieci Bożych. Chrześcijanom – jego zdaniem – należy głosić jedynie Ewangelię, ponieważ tylko ona może wzbudzić prawdziwą skruchę prowadzącą do zbawienia; podczas gdy Prawo prowadzi do rozpaczy, przekleństwa i piekła. Nie wolno go nawet nazywać słowem Bożym; można je głosić, ale w hotelach, nie zaś z chrześcijańskiej ambony[85].

W odpowiedzi na książeczkę Agricoli *De duplici Legis discrimine* z 1539 r. Luter napisał *Przeciw antynomistom (Wider die Antinomer)* stając po stronie Melanchtona. Agricola – jego zdaniem – miałby rację, gdyby chrześcijanie byli idealni; skoro jednak tacy nie są, trzeba im głosić Prawo Boże, by poznali swój grzech i beznadziejny stan. Nadto – nawet dobrzy chrześcijanie mogą upaść, a zatem potrzebować Prawa[86]. Reakcja ojca reformacji była bardzo gwałtowna[87]. Spotkał się jednak osobiście z Agricolą w Torgau, następnie zaprosił go na publiczną dysputę, dzięki której Agricola uznał swój błąd[88].

8. SPÓR O ADIAFORA

Po zwycięstwie nad Związkiem Szmalkaldzkim w 1537 r. cesarz Karol V, jako monarcha posiadający władzę świecką i częściowo duchowną, dążył do kompromisowego rozwiązania sporu katolicko-protestanckiego. W tym celu zaproponował ułożenie zasad prowizorycznego *modus vivendi*, który pozwoliłby w pokoju dotrwać do zapowiadanego soboru powszechnego. Mieszana grupa teologów[89] ułożyła 26 zasad, które miały być przyjęte przez obie strony. Ogólna ich nazwa *Interim* wskazywała na tymczasowy charakter dokumentu. Sytuację, jaką stwarzało nowe prawo, określono jako tymczasową religię cesarską (*interreligio imperialis*)[90].

---

[85] CR 21, 415 nn. Por. *Loci* z 1535 i 1543 r. BS 951-952 podaje literaturę.

[86] R. Hermann. *Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes*. Weimar 1958; J. Rogge. *Johann Agricolas Lutherverständnis. Unter besonderen Berücksichtigung des Antinomismus*. Berlin 1960.

[87] WA 50, 468-477.

[88] Por. H. Grisar. *Luther*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1911 s. 367-368; H. Ebeling. *Der Streitpunkt zwischen Luther und Agricola*. ZKG 56:1937 s. 361-366.

[89] Ze strony katolickiej J. Pflug, biskup Naumburga, i M. Helding, sufragan Metzu; ze strony protestanckiej J. Agricola.

[90] Lortz RD II 270.

Interim przyjęło komunię pod dwoma postaciami, małżeństwo księży, naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę, mszę (ale nie jako wynagrodzenie i zadośćuczynienie), sakramenty, *transsubstantiatio*, praktykę postów, święta Matki Bożej, papiestwo, jurysdykcję biskupów, wyłączne prawo Kościoła do interpretowania autorytatywnego Pisma świętego, pielgrzymki, procesje, cały ceremoniał i zwyczaje kościelne. Sporną kwestię czyśćca pominęło całkowicie. Katolicy zatem ustąpili z obowiązkowego celibatu oraz prawa komunii pod jedną postacią, protestanci zrezygnowali z ostrego formułowania tych punktów doktryny, w których wypowiadała się ich specyfika. Tezy o usprawiedliwieniu i Eucharystii zostały sformułowane niejasno, by mogły ją przyjąć obie strony i obronić się przed zarzutem odstąpienia od własnej ortodoksji.

Szukając kompromisu *Interim* nie znalazło uznania ani po jednej, ani po drugiej stronie[91]. Jeśli chodzi o reakcję luterańską, spolaryzowało jeszcze bardziej dwie postawy: umiarkowaną filipistów i radykalną gnezjoluteran. Zgodę Melanchtona na *Interim* gnezjoluteranie odczytali jako koncesję na rzecz katolicyzmu, a zatem jako nowe skompromitowanie się umiarkowanych. Postawili nawet ostro sformułowaną tezę: „Luter przeciwko Melanchtonowi". Ten ostatni tłumaczył się, że przyjmując *Interim* nie uczynił istotnych ustępstw doktrynalnych, nie uważał jednak za konieczne upieranie się w sprawach mało ważnych, do takich bowiem należy zaliczyć różne formy kultu oraz praktyk pobożności katolickiej. Można ich nie pochwalać, ale można je tolerować ze spokojnym sumieniem. Flacius i jego zwolennicy utrzymywali, że ustępstwa nawet w tych sprawach prowdzą w sposób nieunikniony do podporządkowania Kościoła ewangelickiego Rzymowi, a przywrócenie dawnej liturgii oraz życia zakonnego wierni ocenią negatywnie jako zwycięstwo katolicyzmu.

Po *Interim* Maurycy, elektor saksoński, zwrócił się do Melanchtona oraz innych teologów z prośbą, by opracowali specjalnie dla jego państwa *Interim*, które cesarz mógłby zaaprobować, a protestanci przyjąć z mniejszymi oporami niż *Interim* cesarskie. Tak powstało *Interim lipskie*; Melanchton wprowadził do niego wiele zwyczajów katolickich, które określił jako *adiaphora*, czyli obojętne: język łaciński w liturgii, dawne szaty liturgiczne, obrazy, posty i święta. Wspomniał też o siedmiu sakramentach.

---

[91] Lortz (RD II 274) cytuje jeden z ironicznych wierszyków, które powtarzano o *Interim*:
„Hütet Euch vor dem Interim,
Es hat den Schalk hinter ihm.
Mir, Lucifer, ist ein Kind geboren
Von meiner Frauen Päpstin auserkoren [...]
Interim genannt".

Nowe *Interim* wywołało bardzo ostre reakcje. Gnezjoluteranie jeszcze zdecydowaniej odcięli się od umiarkowanych i Melanchtona, który po śmierci Lutra uchodził za przywódcę luteranizmu[92].

9. SPÓR MAJORISTYCZNY I SYNERGISTYCZNY

Zarówno w obu pierwszych wydaniach *Loci*, jak i w *Interim* Melanchton powtórzył tezę, że wiara bez uczynków jest martwa i nie zbawia, lecz dobre uczynki razem z wiarą są konieczne do zbawienia. Radykalni luteranie musieli wypowiedzieć ostry sprzeciw tak jasnemu odstępstwu od doktryny Lutra. Umiarkowani stanęli w obronie Melanchtona. Georg Major (od niego cały spór przyjął nazwę), profesor z Wittenbergi, wówczas superintendent w Gotha, postawił tezę, że dobre uczynki są potrzebne do zbawienia jako konieczna konsekwencja prawdziwej wiary. Przeciw Majorowi wystąpił w 1552 r. gnezjoluteranin Nikolaus z Amsdorf, pierwszy biskup ewangelicki w Naumburgu. Bronił tezy, że dobre uczynki są bezużyteczne, a nawet szkodliwe dla zbawienia, oraz że tak uczą św. Paweł i św. Luter. Po pewnym czasie obie strony złagodziły ostrość swoich tez. Major uznał, że dobre uczynki same w sobie nie są konieczne do zbawienia, gdyż konieczna jest sama wiara, uczynki natomiast konieczne są jako znak dobrej i prawdziwej wiary. Nikolaus z Amsdorf wycofał swoją tezę, że dobre uczynki same w sobie są bezużyteczne, a nawet szkodliwe dla zbawienia, i ograniczył się do sformułowania, że nieużyteczne i szkodliwe dla zbawienia jest pokładanie zaufania w dobrych uczynkach. W ten sposób ustalono definitywnie doktrynę luterańską.

Kilka lat później spór ten przybrał nieco inny charakter, a historia reformacji odnotowała go jako spór synergistyczny. W 1555 r. J. Pfeffinger, profesor z Lipska, bronił tezy Melanchtona o wolności woli. Człowiek w swoim nawróceniu nie zachowuje się – według niego – jedynie biernie (*pure passive*), należy zatem przyjąć pewnego rodzaju współpracę człowieka z łaską (*synergizm*). Takie zdania zbliżały bardzo wyraźnie Pfeffingera do katolicyzmu. Amsdorf i Flacius wystąpili z energiczną obroną tezy o absolutnej niezdolności człowieka do współpracy ze zbawiającym Bogiem. Flacius po-

[92] Na temat *Interim* i adiaphora: H. Ch. Hase. *Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548*. Göttingen 1940; Lortz RD I-II passim; C. L. Manschreck. *The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy*. ARC 48:1957 s. 165-182; H. Raba. *Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V und der Reichstag von Augsburg 1547-1596*. Köln 1971; E. O. Reichert. *Amsdorff und das Interim*. Halle 1955 (rozpr. w maszynopisie); H. Rybus. *Augsburskie Interim*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin 1974 kol. 1065.

sunął się nawet do twierdzenia, że grzech pierworodny stał się samą naturą człowieka upadłego w Adamie[93].

10. SPÓR O NATURĘ USPRAWIEDLIWIENIA, CZYLI SPÓR OSJANDRYCZNY

Andreas Hosemann, znany jako Osiander, kaznodzieja w Norymberdze, a od 1549 r. profesor na uniwersytecie w Królewcu, głosił naukę o usprawiedliwieniu bardzo zbliżoną do katolickiej. Odstępując od zasadniczej idei protestantyzmu o czysto zewnętrznym usprawiedliwieniu, uczył, że usprawiedliwienie dokonuje się przez wewnętrzne przyjęcie sprawiedliwości Chrystusa, jedynego Pośrednika. Gnezjoluteranie zjednoczyli się z filipistami w opozycji przeciw tezom Osiandra[94].

Teologiczne spory niepokoiły książąt, którym zależało na uspokojeniu i zjednoczeniu protestantyzmu, zwłaszcza, że Kościół rzymskokatolicki już w okresie Soboru Trydenckiego przystąpił energicznie do reformy i walki z protestantyzmem. Potrzebę jedności rozumieli wszyscy, trudno jednak było o zgodę w wyborze drogi do jedności wewnątrzluterańskiej. Flacius zaproponował „propozycje minimum" możliwego do przyjęcia przez wszystkie nurty. Książęta protestanccy zgromadzeni we Frankfurcie w 1558 r. (tzw. reces frankfurcki) uznali potrzebę zaprowadzenia surowej cenzury; odtąd miałyby się nie ukazywać „żadne pisma czy książki z zakresu problematyki religijnej, które nie byłyby przebadane uprzednio przez autorytatywne w tym przedmiocie komisje i nie zostały uznane za zgodne z prawdziwym wyznaniem naszej wiary". Sugerowano też zwołanie powszechnego soboru ewngelickiego, zaniechano jednak tej myśli z obawy przed jeszcze większymi sporami. Ostatecznie zwyciężyła myśl o przyjęciu oficjalnego i podstawowego zbioru pism teologicznych, czyli *Corpus Doctrinae*.

Jaki charakter miał mieć przyszły *Corpus*? Wypracowanie tekstów ściśle doktrynalnych, które znalazłyby uznanie całego luteranizmu, uznano za utopię i postanowiono odstąpić od tej myśli w przekonaniu, że rozogniłaby tylko istniejące spory. Zdecydowano, że ma to być raczej wyznanie (*confessio*) rezygnujące z ambicji ustalania wspólnej doktryny, przynajmniej w szczegółach. Opowiedzenie się za Chrystusem winno zwyciężać subtelności doktrynalne. Takie założenie pozwala przejść ponad niektórymi różnicami teologicznymi, chociaż nie może uniknąć pewnego minimum doktrynalnego.

---

[93] L. Haikola. *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus*. Lund 1952; G. Moldaenke. *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*. Tl. 1: *Matthias Flacius Illyricus*. Stuttgart 1936.

[94] E. Hirsch. *Die Theologie des Andreas Osiander*. Göttingen 1919; W. Möller. *Andreas Osiander*. Elberfeld 1870; A. Ritschl. *Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 1. 3. Aufl. Bonn 1883 s. 235-255.

Pierwszą próbę stworzenia takiego *Corpus Doctrinae*, w sensie wyznania (*confessio*), a nie traktatu czy zbioru traktatów, podjęto w 1567 r., jednak bezskutecznie. Częściowo udaną okazała się próba J. Andreasa, który usiłował ułożyć wyznanie możliwe do przyjęcia zarówno przez filipistów, jak i gnezjoluteran. Ze swoich kazań stworzył tzw. *Konkordię szwabską*. Z pewnymi zmianami wprowadzonymi przez M. Chemnitza i D. Chytraeusa przyjęła ją Dolna Saksonia, jako *Szwabsko-saksońską formułę konkordii* (1575 r.). W tym samym roku skróconą *Konkordię szwabską* przyjęto na konwencie w Maulbronn (*Formuła konkordii z Maulbronn*). August, książę saksoński, postanowił złączyć je w całości i zlecił to grupie 18 teologów, do których należeli m.in. N. Selnecker, Andreas, Chemnitz, Chytraeus, A. Musculus i Ch. Koerner. Dokonali tego w Torgau w 1576 r., stąd nazwa *Konkordii – Księga z Torgau* lub *Formuła zgody (Konkordienformel, Formula Concordiae)*. W najważniejszej kwestii teologicznej, mianowicie usprawiedliwienia, przyjęła stanowisko Melanchtona. Kopie tej księgi rozesłano do ewangelickich krajów niemieckich z prośbą o opinie teologów. Księga spotkała się na ogół z pozytywnym przyjęciem, chociaż wytykano jej zbytnią szczegółowość. Andreas zatem streścił ją, nadając tytuł *Streszczenie (Epitome)*. Na polecenie księcia Augusta trzech teologów: Andreas, Chemnitz i Selnecker, przystąpiło w 1577 r. do analizy napływających opinii teologicznych o *Księdze z Torgau*. Wkrótce przyszli im z pomocą Musculus, Koerner i Chytraeus. Na podstawie *Księgi z Torgau* i napływających o niej opinii zredagowali nowy dokument, który przedstawili księciu 28 V 1577 r. jako *Gruntowne wyjaśnienie (Solida Declaratio, Allgemeine Wiederholung und Erklärung)*; nadawano jej również nazwę *Księga z Bergen*, ponieważ pracowano nad nią w klasztorze w Bergen. W łatwo dostępnych nam wydaniach pism wyznaniowych luteranizmu (*Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*) nosi nazwę *Konkordienformel* oraz *Formula Concordiae*[95]. Składa się z dwóch części: *Epitome* i *Solida Declaratio*.

Żeby rozwiązać trudny problem pozyskania możliwie najpowszechniejszej aprobaty nowego dokumentu, nie zwoływano stanów w przekonaniu, że znowu zaczną się spory, ale egzemplarze *Księgi z Bergen* rozesłano do wszystkich krajów niemieckich, które według przewidywań nie powinny odmówić swego podpisu. Jednak na skutek niechęci do Melanchtona, który wciąż zdradzał w tekście swoją obecność, niektóre kraje nie wyraziły aprobaty. Zwrócono też uwagę, że nowe propozycje zawierają za wiele doktryny i wchodzą za daleko w subtelności teologiczne. Jednak znaczna liczba stanów niemieckich podpisała *Księgę z Bergen*.

Pierwszego tłumaczenia na język łaciński dokonali L. Osiander i J. Heerbrand w 1580 r., drugiego Selnecker w 1582 r., oba jednak tłumacze-

---

[95] BS 735.

nia wykazywały spore braki. Dopiero przekład dokonany pod kierunkiem Chemnitza i opublikowany w 1584 r. został oficjalnie uznany za zgodny z oryginałem niemieckim[96].

Znaczenie *Księgi z Bergen*, czyli *Formuły zgody*, łatwo dostrzec w zakończeniu walk teologicznych, które rozbijały od wewnątrz luteranizm, jak też w dopracowaniu jego samoświadomości. Dzięki niej również luteranizm odciął się zarówno od kalwinizmu, jak i od tendencji katolicyzujących.

11. *FORMUŁA ZGODY* A *KSIĘGA ZGODY*

Formuła zgody weszła w skład *Corpus Doctrinae*, nazwanego *Księgą zgody (Liber Concordiae)*. Przed ostatecznym uformowaniem się *Księgi zgody* funkcjonowały w luteranizmie inne korpusy: jedne w duchu filipistów, np. w elektoracie saksońskim, inne w duchu gnezjoluterańskim, np. w Brunszwiku – Wolfenbüttel, jeszcze inne szukające drogi pośredniej, np. w Norymberdze i w Brandenburgu. Szerokie uznanie zdobył sobie zbiór *Corpus doctrinae christianae*, czyli *Corpus Philippicum* (Leipzig 1560), obejmujący same pisma F. Melanchtona: *Wyznanie augsburskie, Apologię* (obie księgi z 1542 r.), *Wyznanie saksońskie, Loci* z 1556 r., *Examen ordinandorum, Responsiones ad impios articulos Bavariae inquisitionis, Refutatio Serveti, Responsio de controversia Stancari.* Różne zbiory przyjmowały różne księgi, przede wszystkim katechizmy Lutra oraz jego *Artykuły szmalkaldzkie*. Niekiedy włączano również inne pisma twórcy reformacji. Nie udało się jednak ułożyć takiego *Corpus Doctrinae*, który zyskałby sobie powszechne uznanie i przyjęcie. Największy sukces ze wszystkich korpusów odniosła *Księga zgody*, do której weszły: trzy symbole starożytnego Kościoła, *Wyznanie augsburskie* nie zmienione, *Apologia, Artykuły szmalkaldzkie, Traktat o władzy i prymacie papieża, Mały katechizm* Lutra, *Duży katechizm* Lutra i *Formuła zgody* złożona *z Epitome* i *Solida Declaratio*. Saskie wydania *Księgi zgody* dołączały często *Saskie artykuły wizytacyjne*.

Pierwsze wydanie *Księgi zgody* ukazało się w 1580 r., czyli 50 lat po opublikowaniu *Wyznania augsburskiego*. Zbiór ten nazywa się niekiedy w skrócie *Zgodą (Concordia)*. Stał się on pierwszym oficjalnym zbiorem ksiąg symbolicznych uznanych w Kościele luterańskim. Zbiory lokalne okazały się zbędne. Chociaż teologia luterańska rozwijała się poprzez wieki różnymi drogami, a poszczególni teologowie wypracowywali sobie własny pogląd na autorytet doktrynalny *Konkordii*, to jednak zachowała ona do naszych dni dużą powagę i zapewnia względną zwartość teologicznej myśli luteraniz-

---

[96] BS XLIV.

mu oraz homogeniczność jego rozwoju[97]. Teologiczny Konwent Wyznania Augsburskiego z 23-25 IX 1968 r. podkreślił, że chociaż *Wyznań* nie należy traktować jako podręcznika teologii, ale raczej jako przepowiadanie, to jednak posiadają one również charakter dogmatyczny, i jako takie zachowują dla teologów aktualność aż do naszych dni[98].

---

[97] We współczesnej teologii protestanckiej mówi się o *Księdze zgody* jako o „doktrynie publicznej", „normie normującej i normowanej" oraz księdze, która wskazuje „środek Ewangelii".

[98] Por. cały nr 19 „Fuldaer Hefte" z 1969 r.

Aneks 2

WSPÓLNA DEKLARACJA W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU (1997)

Projekt ostateczny

Światowa Federacja Luterańska
Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan

Słowo wstępne

1. Nauka o usprawiedliwieniu miała dla Reformacji luterańskiej XVI stulecia centralne znaczenie. Uchodziła ona dla niej za „pierwszy i główny artykuł"[1], który jest zarazem „władcą i sędzią nad wszystkimi dziedzinami nauki chrześcijańskiej"[2]. Nauka o usprawiedliwieniu w wersji reformacyjnej, podkreślającej jej szczególną rangę, podlegała nadzwyczajnej obronie przed rzymskokatolicką teologią i Kościołem tamtej epoki, które ze swej strony reprezentowały i broniły innej formy nauki o usprawiedliwieniu. Tutaj z perspektywy reformacyjnej znajdowało się jądro wszystkich polemik. W luterańskich księgach wyznaniowych[3] i na Soborze Trydenckim Kościoła rzymskokatolickiego doszło do potępień doktrynalnych, które zachowały do dzisiaj swoją ważność i mają rozłamowo-kościelne skutki.

2. Owa szczególna pozycja nauki o usprawiedliwieniu przetrwała w tradycji luterańskiej do dzisiaj. Dlatego w oficjalnym dialogu luterańsko-katolickim zajmowała ona od początku ważne miejsce.

---

[1] *Artykuły Szmalkaldzkie* II, 1 (Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Warszawa 1980, s. 355).

[2] *Rector ei iudex super omnia genera doctrinarum* (Weimarskie wydanie dzieł Lutra „Weimariana" - *WA* 39, I, 205).

[3] Zwrócono uwagę na to, że pewna liczba Kościołów luterańskich zalicza tylko *Confessio Augustana* i *Mały Katechizm* Lutra do wiążących dla nich podstaw doktrynalnych. Te księgi wyznaniowe nie zawierają żadnych dotyczących nauki o usprawiedliwieniu potępień wobec Kościoła rzymskokatolickiego.

3. W szczególny sposób chcielibyśmy zwrócić uwagę na raporty *Ewangelia a Kościół*[4] oraz *Kościół i usprawiedliwienie* (1994)[5] Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko/Ewangelickoluterańskiej, na raport *Usprawiedliwienie przez wiarę* (1983)[6] Grupy katolicko-luterańskiej ds. dialogu w USA oraz na studium: *Czy potępienia doktrynalne mają charakter rozłamowo-kościelny* (1986)[7] Ekumenicznej grupy roboczej teologów ewangelickich i katolickich w Niemczech. Niektóre z wymienionych dokumentów zostały poddane oficjalnemu procesowi recepcji. Ważnym przykładem jest wiążące stanowisko, jakie Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański wraz z innymi Kościołami należącymi do Kościoła Ewangelickiego Niemiec zajął wobec studium na temat potępień doktrynalnych (1994), nadając temu stanowisku najwyższy stopień kościelnego uznania[8].

4. Wszystkie wymienione raporty z dialogów, a także zajęte wobec nich stanowiska ukazują, że w dziedzinie rozważania nauki o usprawiedliwieniu istnieje wysoki stopień wspólnego nastawienia i wspólnej opinii. Dlatego nadszedł czas sporządzenia bilansu i podsumowania wyników dialogów na temat usprawiedliwienia w sposób, który z niezbędną precyzją i zwięzłością poinformuje nasze Kościoły o ogólnym przebiegu prowadzonych rozmów, a jednocześnie umożliwi im wypowiedzenie się na ich temat w sposób wiążący.

5. To chce uczynić ta Wspólna Deklaracja. Chce ona ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki[9] są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak kon-

---

[4] *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. Raport z Malty*: polski przekład w: S. C. Napiórkowski. *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański, część 1: lata 1965-1981*. Lublin 1985 s. 117-139.

[5] *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego*: polski przekład w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1995 nr 2 s. 43-138.

[6] *Lutherisch/römisch-katholischer Dialog in den USA: Rechtfertigung durch den Glauben* (1983) w: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, hg. von Harding Meyer und Günther Gassmann. Frankfurt 1987 s. 107-200.

[7] *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg. Freiburg-Göttingen 1986.

[8] *Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen kirchentrennend*? „Ökumenische Rundschau” 44:1995 s. 99-102; łącznie ze stanowiskami stanowiącymi podstawę tej decyzji, por. *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche in Deutschland*. Göttingen 1993.

[9] W Deklaracji tej słowo „Kościół” oddaje samozrozumienie każdego z zaangażowanych Kościołów; nie wiąże się z tym zamiar podejmowania rozstrzygnięć wszystkich związanych z tym zagadnieniem kwestii eklezjologicznych.

sens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych.

6. Nasza Deklaracja nie jest nową i samodzielną prezentacją niezależną od dotychczasowych raportów i dokumentów dialogowych, tym bardziej nie chce ona ich zastąpić. Raczej – o czym świadczy wykaz źródeł na końcu – nawiązuje do wymienionych tekstów i ich argumentacji.

7. Jak same dialogi tak i ta Wspólna Deklaracja kieruje się przekonaniem, że przezwyciężenie dotychczasowych zagadnień kontrowersyjnych i potępień doktrynalnych nie wiąże się ani z lekkim traktowaniem rozłamów i potępień, ani z dezawuowaniem własnej przeszłości kościelnej. Dominującą rolę odgrywa tu jednak przekonanie, że przez uczestnictwo w historii Kościoły nasze uzyskują nowe przeświadczenia, i że zachodzą procesy, które nie tylko umożliwiają, lecz jednocześnie domagają się od nich zrewidowania i ujrzenia w nowym świetle kwestii i potępień będących powodem rozłamu.

1. Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu

8. Do tych nowych przeświadczeń doszliśmy dzięki wspólnemu sposobowi wsłuchiwania się w Słowo Boże w Piśmie świętym. Wspólnie słuchamy Ewangelii, która mówi, że „tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny" (J 3, 16). To radosne orędzie zostaje opisane w różny sposób w Piśmie świętym. W Starym Testamencie słyszymy Słowo Boga o ludzkiej grzeszności (Ps 51, 1-5; Dn 9, 5 n.; Koh 8, 9 n.; Ezd 9, 6 n.) i ludzkim nieposłuszeństwie (Rdz 3, 1-19; Ne 9, 6 n. 26), jak i o sprawiedliwości (Iz 46, 13; 51, 5-8; 56, 1; [por. 53, 11]; Jr 9, 24) i sądzie Bożym (Koh 12, 14; Ps 9, 5 n.; 76, 7-9).

9. W Nowym Testamencie tematy dotyczące „sprawiedliwości" i „usprawiedliwienia" są traktowane w różny sposób u Mateusza (5, 10; 6, 33; 21, 32), Jana (16, 8-11), w Liście do Hebrajczyków (5, 13; 10, 37 n.) i w Liście Jakuba (2, 14-26)[10]. Również w listach Pawłowych dar zbawienia zostaje opisany w różny sposób, między innymi jako „wyzwolenie do wolności" (Ga 5, 1-13; por. Rz 6, 7), „pojednanie z Bogiem" (2 Kor 5, 18-21; por. Rz 5, 11), „pokój z Bogiem" (Rz 5, 1), „nowe stworzenie" (2 Kor 5, 17), „życie dla Boga w Chrystusie Jezusie" (Rz 6, 11, 23) lub jako „poświęcenie w Chrystusie Jezusie" (por. 1 Kor 1, 2; 1, 31; 2 Kor 1, 1). Wśród tych

[10] Por. *Raport z Malty* nr 26-30; *Rechtfertigung durch den Glauben* nr 122-147. Niepaulińskie świadectwa nowotestamentowe na polecenie Komisji ds. dialogu w USA „Usprawiedliwienie przez wiarę" zostały zbadane przez J. Reumanna: *Righteousness in the New Testament*, z odpowiedziami J. Fitzmeyera i J. D. Quinna (Philadelphia, New York 1982 s. 124-180). Wyniki tego studium zostały streszczone w Raporcie z dialogu „Usprawiedliwienie przez wiarę" od nr 139 do 142.

określeń wyróżnia się „usprawiedliwienie” grzesznika przez Bożą łaskę, które dokonuje się w wierze; było ono podkreślane szczególnie w okresie reformacji.

10. Paweł opisuje Ewangelię jako moc Bożą do ratowania człowieka, który uległ władzy grzechu: jako orędzie, które zwiastuje „usprawiedliwienie Boże [...] z wiary w wiarę” (Rz 1, 16 n.) i obdarza „sprawiedliwością” (Rz 3, 21-31). Zwiastuje Chrystusa jako „naszą sprawiedliwość” (1 Kor 1, 30), odnosząc do zmartwychwstałego Pana to, co Jeremiasz zwiastował o samym Bogu (Jr 23, 6). W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa mają swoje korzenie wszystkie wymiary Jego dzieła zbawczego, gdyż On jest naszym Panem, „który został wydany za grzechy nasze i wzbudzony z martwych dla usprawiedliwienia naszego” (Rz 4, 25). Wszyscy ludzie potrzebują sprawiedliwości Bożej, „gdyż wszyscy zgrzeszyli i brak im chwały Bożej” Rz 3, 23; por. Rz 1, 18-3, 20; 11, 32; GA 3, 22). W Liście do Galatów (3, 6) i w Liście do Rzymian (4, 3-9) Paweł rozumie wiarę Abrahama (Rdz 15, 6) jako wiarę w Boga, który usprawiedliwia grzesznika (Rz 4, 5) i powołuje się na świadectwo Starego Testamentu, by podkreślić swoją Ewangelię, że owa sprawiedliwość zostanie zaliczona wszystkim, którzy jak Abraham ufają obietnicy Bożej. „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Ha 2, 4; por. Ga 3, 11; Rz 1, 17). W listach Pawła sprawiedliwość Boża jest zarazem mocą Bożą dla każdego wierzącego (Rz 1, 16 n.). W Chrystusie staje się ona naszą sprawiedliwością (2 Kor 5, 21). Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Chrystusa Jezusa, którego „Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew Jego, skuteczną przez wiarę” (Rz 3, 25; por. 3, 21-28). „Albowiem łaską zbawieni jesteście przez wiarę, i to nie z was: Boży to dar; nie z uczynków” (Ef 2, 8 n.).

11. Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów (Rz 3, 23-25; Dz 13, 39; Łk 18, 14), wyzwoleniem z dominującej mocy grzechu i śmierci (Rz 5, 12-21) i od przekleństwa zakonu (Ga 3, 10-14). Jest ono przyjęciem do społeczności z Bogiem, już teraz, lecz w sposób doskonały dopiero w przyszłym Królestwie Bożym (Rz 5, 1 n.). Jednoczy z Chrystusem, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem (Rz 6, 5). Dokonuje się przez przyjęcie Ducha Świętego w chrzcie jako włączeniu do jednego ciała (Rz 8, 1 n. 9 n.; 1 Kor 12, 12 n.). Wszystko to pochodzi wyłącznie od Boga ze względu na Chrystusa z łaski przez wiarę w Ewangelię o Synu Bożym (Rz 1, 1-3).

12. Usprawiedliwieni żyją z wiary, która pochodzi ze Słowa Chrystusa (Rz 10, 17); jest ona czynna w miłości (Ga 5, 6), ta zaś jest owocem Ducha (Ga 5, 22 n.). Ponieważ jednak moce i żądze trapią wierzących zewnętrznie i wewnętrznie (Rz 8, 35-39; Ga 5, 16-21), tak że popadają w grzech (1 J 1, 8. 10), przeto muszą się wsłuchiwać stale na nowo w obietnice Boże, wyznawać swoje grzechy (1 J 1, 9), mieć udział w ciele i krwi Chrystusa oraz być napominani do życia w zgodzie z wolą Bożą. Dlatego apostoł mówi uspra-

wiedliwionym: „Z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie swoje sprawujcie. Albowiem Bóg to według upodobania sprawia w was i chcenie i wykonanie" (Flp 2, 12 n.). Radosne orędzie zachowuje jednak swoją aktualność: „Przeto teraz nie ma żadnego potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie" (Rz 8, 1) i w których żyje Chrystus (Ga 2, 20). Przez sprawiedliwy czyn Chrystusa „przyszło dla wszystkich ludzi usprawiedliwienie ku żywotowi" (Rz 5, 18).

2. Nauka o usprawiedliwieniu jako problem ekumeniczny

13. Przeciwstawna interpretacja i przeciwstawne zastosowanie orędzia biblijnego o usprawiedliwieniu były w XVI stuleciu głównym powodem podziału Kościoła zachodniego, co znalazło też swoje odbicie w potępieniach doktrynalnych. Toteż dla przezwyciężenia podziału kościelnego sprawą fundamentalną i nieodzowną jest wspólne rozumienie usprawiedliwienia. Po II Soborze Watykańskim, dzięki impulsom w dziedzinie biblistyki, historii teologii i dogmatów, uzyskanym w dialogu ekumenicznym, nastąpiło wyraźne zbliżenie w nauce o usprawiedliwieniu, tak że w tej Wspólnej Deklaracji można sformułować konsens w podstawowych prawdach dotyczących tej nauki, konsens, w którego świetle odpowiednie potępienia doktrynalne XVI stulecia nie dotyczą dzisiejszego partnera.

3. Wspólne rozumienie usprawiedliwienia

14. Wspólne wsłuchiwanie się w radosne orędzie zwiastowane w Piśmie świętym, jak również rozmowy teologiczne prowadzone w ostatnich latach między Kościołami luterańskimi a Kościołem rzymskokatolickim, doprowadziły do ujednolicenia poglądów na kwestię rozumienia usprawiedliwienia. Ujednolicenie to obejmuje konsens w sprawach podstawowych, z którym dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach.

15. Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków"[11].

---

[11] *Wszyscy pod jednym Chrystusem* nr 14, cyt. za: S. C. Napiórkowski, jw. s. 202.

16. Wszyscy ludzie są powołani przez Boga do zbawienia w Chrystusie. Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni, przyjmując w wierze to zbawienie. Z kolei sama wiara jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzących; Duch Święty prowadzi jednocześnie wierzących do odnowy ich życia, którą Bóg doprowadzi do końca w życiu wiecznym.

17. Wyrażamy wspólne przekonanie, że biblijne orędzie o usprawiedliwieniu w sposób szczególny skupia naszą uwagę na jądrze świadectwa nowotestamentowego, którym jest czyn zbawczy Boga w Chrystusie; powiada nam ono, że jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć we wierze, nigdy natomiast – w jakiejkolwiek bądź formie – nie możemy na nie zasłużyć.

18. Dlatego też nauka o usprawiedliwieniu, która przyjmuje i rozwija to orędzie, nie jest tylko jednym z elementów doktryny chrześcijańskiej. Znajduje się ona w istotowym związku ze wszystkimi, wewnętrznie powiązanymi ze sobą, prawdami wiary. Jest ona nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa. Gdy luteranie podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium, nie negują przez to powiązania i znaczenia wszystkich prawd wiary. Z kolei katolicy, którzy czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów, nie negują przez to szczególnej funkcji orędzia o usprawiedliwieniu. Luteranie i katolicy uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jedynemu Pośrednikowi (1 Tm 2, 5 n.), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami [por. źródła do rozdziału 3].

4. Rozwinięcie wspólnego rozumienia usprawiedliwienia

4.1. Niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia

19. Wyznajemy wspólnie, że człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. Wolność, którą posiada w odniesieniu do ludzi i spraw tego świata, nie jest wolnością dotyczącą jego zbawienia. Oznacza to, że jako grzesznik podlega sądowi Bożemu i nie jest zdolny zwrócić się do Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnymi siłami osiągnąć zbawienie. Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. Ponieważ katolicy i luteranie podzielają to przekonanie, przeto można powiedzieć, że:

20. Gdy katolicy mówią, że człowiek „współdziała" podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych sił.

21. W ujęciu luterańskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Luteranie nie zaprzeczają, że człowiek może odrzucić działanie łaski. Gdy podkreślają, że człowiek może tylko przyjmować (*mere passive*) usprawiedliwienie, to negują przez to wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem Słowa Bożego [por. źródła do rozdz. 4.1].

4.2. Usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym

22. Wyznajemy wspólnie, że Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech, jednocześnie uwalnia go w jego życiu od zniewalającej mocy grzechu oraz obdarza nowym życiem w Chrystusie. Gdy człowiek ma w wierze współudział w Chrystusie, Bóg nie zalicza mu grzechu, a Duch Święty wzbudza w nim czynną miłość. Obu aspektów oddziaływania łaski Bożej nie wolno od siebie oddzielać. Należą one do siebie w tym sensie, że człowiek w wierze zostaje zjednoczony z Chrystusem, który w swojej osobie jest naszą sprawiedliwością (1 Kor 1, 30): zarówno odpuszczeniem grzechów, jak i uświęcającą obecnością Boga. Ponieważ katolicy i luteranie wspólnie podzielają to przekonanie, przeto można powiedzieć, że:

23. Gdy luteranie podkreślają, że sprawiedliwość Chrystusa jest naszą sprawiedliwością, to chcą przede wszystkim wyrazić, że grzesznikowi przez obietnicę przebaczenia darowana zostaje sprawiedliwość przed Bogiem w Chrystusie i że jego życie zostaje odnowione tylko w łączności z Chrystusem. Gdy powiadają, że Boża łaska jest przebaczającą miłością („*życzliwością Boga*”)[12], nie negują przez to odnowy życia chrześcijanina, lecz chcą wyrazić, że usprawiedliwienie zachowuje niezależność od ludzkiego współdziałania i nie jest też zależne od przyczyniającego się do odnowy życia działania łaski w człowieku.

24. Gdy katolicy podkreślają, że odnowa wewnętrznego człowieka zostaje darowana wierzącemu przez przyjęcie łaski[13], to pragną przez to powiedzieć, że przebaczająca łaska Boża jest zawsze związana z darem nowego życia, który w Duchu Świętym przejawia się w czynnej miłości; jednak przez to nie negują, że Boży dar łaski w usprawiedliwieniu pozostaje niezależny od ludzkiego współdziałania [por. źródła do rozdz. 4.2].

---

[12] Por. WA 8, 106.
[13] Por. DS 1528.

4.3. Usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski

25. Wyznajemy wspólnie, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie; zbawienie to zostaje mu darowane przez Ducha Świętego w chrzcie jako fundament całego życia chrześcijańskiego. Człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, która obejmuje zaufanie i miłość do Niego. Wiara ta jest czynna w miłości; dlatego chrześcijanin nie może i nie powinien pomijać uczynków. Jednak wszystko, co w człowieku poprzedza wolny dar wiary i po nim następuje, nie jest podstawą usprawiedliwienia i nie przyczynia się do niego.

26. Według rozumienia luterańskiego, Bóg usprawiedliwia grzesznika tylko w wierze (*sola fide*). W wierze człowiek obdarza pełnym zaufaniem swojego Stwórcę i Zbawiciela, w ten sposób wchodzi w społeczność z Nim. Bóg sam wywołuje wiarę, gdy przez swe stwórcze Słowo przyczynia się do powstania takiego zaufania. Ponieważ ten czym Boga jest nowym stworzeniem, przeto dotyczy wszystkich wymiarów osoby oraz prowadzi do życia w nadziei i miłości. Tak więc w nauce o „usprawiedliwieniu tylko przez wiarę" odnowa sposobu życia, która jest koniecznym następstwem usprawiedliwienia i bez której nie może być wiary, zostaje wprawdzie odróżniona, lecz nie oddzielona od usprawiedliwienia. Przez to zostaje podany raczej powód, który przyczynia się do takiej odnowy. Z miłości Boga, która zostaje darowana człowiekowi w usprawiedliwieniu, wyrasta odnowa życia. Usprawiedliwienie i odnowa są związane ze sobą w Chrystusie obecnym w wierze.

27. Również według katolickiego rozumienia, wiara ma fundamentalne znaczenie dla usprwiedliwienia; bez niej bowiem nie może istnieć usprawiedliwienie. Człowiek jako słuchacz Słowa i wierzący zostaje usprawiedliwiony przez chrzest. Usprawiedliwienie grzesznika jest odpuszczeniem grzechów i uczynieniem sprawiedliwym przez łaskę usprawiedliwiającą, która czyni nas dziećmi Bożymi. W usprawiedliwieniu usprawiedliwieni otrzymują od Chrystusa wiarę, nadzieję i miłość i tym sposobem zostają przyjęci do wspólnoty z Nim[14]. Ten nowy personalny stosunek do Boga opiera się całkowicie na Jego łaskawości i pozostaje stale zależny od zbawczego działania łaskawego Boga, który zachowuje wierność samemu sobie i na którym człowiek może z tego powodu polegać. Dlatego łaska usprawiedliwienia nie staje się nigdy własnością człowieka, na którą mógłby się powołać przed Bogiem. Gdy według katolickiego rozumienia podkreślona zostaje odnowa życia przez łaskę usprawiedliwiającą, to ta odnowa w wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym moglibyśmy się chlubić przed Bogiem (Rz 3, 27) [por. źródła do rozdz. 4.3].

---

[14] Por. DS 1530.

4.4. Grzeszność usprawiedliwionego

28. Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go odnawia. Mimo to usprawiedliwiony pozostaje przez całe życie i w każdym momencie w stanie zależności od bezwarunkowo usprawiedliwiającej łaski Bożej. Również on nie jest jeszcze wolny od napierającej mocy i ingerencji grzechu (por. Rz 6, 12-14); nie omija go też trwająca przez całe życie walka z egoistycznym pożądaniem starego człowieka, wymierzonym przeciw Bogu (por. Ga 5, 16; Rz 7, 7. 10). Również usprawiedliwiony, jak o tym świadczy Modlitwa Pańska, musi prosić Boga codziennie o przebaczenie (Mt 6, 12; 1 J 1, 9), jest nieustannie wzywany do nawrócenia i pokuty, ciągle też otrzymuje gwarancję przebaczenia.

29. Luteranie rozumieją opisaną sytuację w tym sensie, że chrześcijanin jest „zarazem sprawiedliwym i grzesznikiem". Jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez Słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem. Natomiast dzięki zakonowi poznaje, że nadal pozostaje grzesznikiem i że grzech jeszcze w nim mieszka (1 J 1, 8; Rz 7, 17. 20); nieustannie darzy zaufaniem fałszywych bogów i nie miłuje Boga tą niepodzielną miłością, jakiej domaga się On od niego jako jego Stwórca (Pwt 6, 5; Mt 22, 36-40). Takie sprzeciwianie się Bogu jest w swej istocie grzechem. Jednakże zniewalająca moc grzechu jest złamana na podstawie zasługi Chrystusa: nie jest już ona grzechem „zniewalającym" chrześcijanina, gdyż jest „opanowana" przez Chrystusa, z którym usprawiedliwiony jest związany w wierze; dzięki temu chrześcijanin, jak długo żyje na ziemi, może prowadzić po części życie w sprawiedliwości. Mimo grzechu chrześcijanin nie jest już odddzielony od Boga, gdyż jemu, jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech, tak że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią[15]. Gdy więc luteranie powiadają, że usprawiedliwiony jest także grzesznikiem i jego sprzeciwianie się Bogu jest prawdziwie grzechem, to nie zaprzeczają, że mimo grzechu jest w Chrystusie złączony z Bogiem, a jego grzech jest grzechem poskromionym. W ostatniej sprawie, mimo różnic w rozumieniu grzechu człowieka usprawiedliwionego, stanowisko luterańskie jest zgodne z rzymskokatolickim.

30. Katolicy uważają, że łaska Jezusa Chrystusa, która jest udzielana w chrzcie, usuwa wszystko, co jest „rzeczywiście" grzechem, co „godne potępienia" (Rz 8, 1[16]); mimo to pozostaje w człowieku pewna skłonność (kon-

---

[15] Por. *Apologia Konfesji Augsburskiej* II, 38-45.

[16] Por. DS 1515.

kupiscencja), która wywodzi się z grzechu i ku niemu zmierza. Według katolickiego przekonania dojście do skutku ludzkich grzechów wymaga obecności elementu personalnego, toteż przy jego braku nie można uważać za grzech we właściwym sensie skłonności przeciwstawiania się Bogu. Głosząc taki pogląd katolicy nie negują, że taka skłonność nie jest zgodna z pierwotnym planem Boga wobec człowieka, ani też, że z obiektywnego punktu widzenia jest ona sprzeciwianiem się Bogu i przedmiotem trwającej przez całe życie walki; wdzięczni za zbawienie przez Chrystusa pragną podkreślić, że skłonność do sprzeciwiania się Bogu nie zasługuje na karę wiecznej śmierci[17] i nie oddziela usprawiedliwionego od Boga. Gdy jednak usprawiedliwiony oddziela się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, lecz musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie [por. źródła do rozdz. 4.4].

4.5. Zakon i Ewangelia

31. Wyznajemy wspólnie, że człowiek, który wierzy w Ewangelii, zostaje usprawiedliwiony *niezależnie od uczynków zakonu* (Rz 3, 28). Chrystus wypełnił zakon oraz przezwyciężył go przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie jako drogę do zbawienia. Wyznajemy zarazem, że przykazania Boże zachowują ważność dla usprawiedliwionego, i że Chrystus w swoim Słowie i życiu daje wyraz woli Boga, która także dla usprawiedliwionego jest wytyczną jego postępowania.

32. Luteranie zwracają uwagę, że odróżnienie zakonu i Ewangelii, jak i ustanowienie właściwej relacji między nimi, ma istotne znaczenie dla rozumienia usprawiedliwienia. Zakon w swojej teologicznej funkcji jest żądaniem i oskarżeniem, któremu podlega przez całe życie każdy człowiek, również chrześcijanin, o ile jest grzesznikiem; zakon odkrywa jego grzechy po to, aby w wierze w Ewangelię poddał się całkiem miłosierdziu Bożemu w Chrystusie, gdyż tylko dzięki niemu uzyskuje usprawiedliwienie.

33. Ponieważ zakon jako droga zbawienia jest wypełniony i przezwyciężony przez Ewangelię, katolicy mogą powiedzieć, że Chrystus nie jest prawodawcą w znaczeniu Mojżesza. Gdy katolicy podkreślają, że usprawiedliwiony jest zobowiązany do przestrzegania przykazań Bożych, to nie negują przez to, że Jezus Chrystus obiecał łaskę wiecznego życia dzieciom Bożym[18] [por. źródła do rozdz. 4.5].

---

[17] Por. DS 1515.
[18] Por. DS 1545.

4.6. Pewność zbawienia

34. Wyznajemy wspólnie, że wierzący mogą zaufać miłosierdziu i obietnicom Bożym. Również w obliczu własnej słabości i różnorodnych oznak zagrożenia swej wiary, mogą mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa szukać oparcia w skutecznej obietnicy łaski Bożej w Słowie i sakramencie, i być w ten sposób pewnymi tej łaski.

35. Reformatorzy w sposób szczególny podkreślali, że w przypadku pokusy wierzący nie ma spoglądać na siebie, lecz całkiem na Chrystusa i tylko w Nim pokładać nadzieję. W ten sposób ufając Bożej obietnicy jest pewny swego zbawienia, aczkolwiek gdy spogląda na siebie, to nigdy nie uzyskuje pod tym względem poczucia bezpieczeństwa.

36. Katolicy są w stanie uznać szczególną troskę reformatorów, aby wiara nie była poleganiem na własnym doświadczeniu, lecz opierała się na obiektywnej rzeczywistości obietnicy Chrystusa, i aby przedmiotem ufności było tylko Słowo jego obietnicy (por. Mt 16, 19; 18, 18). Zgodnie z II Soborem Watykańskim katolicy powiadają: wierzyć oznacza powierzyć samego siebie całkiem Bogu[19], który wyzwala nas z ciemności grzechu i śmierci oraz wskrzesza do życia wiecznego[20]. Zgodnie z tym sensem nie można wierzyć w Boga i jednocześnie nie uznawać Słowa jego obietnicy za godne zaufania. Nikt nie może powątpiewać w Boże miłosierdzie i zasługę Chrystusa. Jednak każdy może się martwić o swoje zbawienie, gdy spogląda na własne słabości i niedostatki. Mimo całej wiedzy o własnej zawodności, wierzący może być pewny tego, że Bóg chce jego zbawienia [por. źródła do rozdz. 4.6].

4.7. Dobre uczynki usprawiedliwionego

37. Wyznajemy wspólnie, że dobre uczynki – życie chrześcijańskie w wierze, nadziei i miłości – wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami. Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc. Dla chrześcijanina, o ile walczy przez całe życie z grzechem, ten skutek usprawiedliwienia jest zarazem zobowiązaniem, które ma wypełnić; dlatego Jezus i pisma apostolskie napominają go do spełniania uczynków miłości.

38. Według poglądu katolickiego, dobre uczynki wynikające z łaski i z działania Ducha Świętego przyczyniają się do wzrostu łaski, tak że sprawiedliwość otrzymana od Boga zostaje zachowana, natomiast wspólnota z Chrystusem ulega pogłębieniu. Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków ro-

---

[19] Por. DV 5.

[20] Por. DV 4.

zumianych jako „zasługa”, to pragną przez to powiedzieć, że uczynkom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie. Pragną oni podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski.

39. Również u luteran istnieje idea zachowania łaski oraz wzrostu w łasce i wierze. Wprawdzie podkreślają, że sprawiedliwość jako przyjęcie przez Boga i jako udział w sprawiedliwości Chrystusa jest zawsze doskonała, lecz jednocześnie powiadają, że jej skutki mogą mieć w życiu chrześcijańskim tendencję wzrostową. Dobre uczynki chrześcijanina luteranie uważają za „owoce” i „znaki” usprawiedliwienia, nie za własne „zasługi”, natomiast życie wieczne – zgodnie z Nowym Testamentem – rozumieją jako niezasłużoną „zapłatę” w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy [por. źródła do rozdz. 4.7].

5. Znaczenie i zasięg osiągniętego konsensu

Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. W świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. Chodzi tu o różnice, o których była mowa w paragrafach 18-39; dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterańskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach.

41. W konsekwencji potępienia doktrynalne XVI stulecia, o ile odnoszą się do nauki o usprawiedliwieniu, jawią się w nowym świetle: potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterańskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luterańskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji.

42. Powyższe stwierdzenia nie naruszają powagi potępień doktrynalnych dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. O niektórych z nich nie można mówić po prostu, że były bezprzedmiotowe; zachowują one dla nas znaczenie pożytecznych ostrzeżeń[21], które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce.

43. Nasz konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu musi znaleźć odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów. Pod tym względem istnieją jeszcze kwestie różnej rangi, które wy-

---

[21] *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* s. 32.

magają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną. Jesteśmy przekonani, że osiągnięte wspólne rozumienie oferuje odpowiednią podstawę dla takiego wyjaśnienia. Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki będą nadal czynić starania zmierzające do pogłębienia wspólnego rozumienia oraz odpowiedniego wykorzystania go w nauce i życiu kościelnym.

44. Dziękujemy Panu za ten decydujący krok ku przezwyciężeniu rozłamu kościelnego. Prosimy Ducha Świętego, aby prowadził nas do tej widzialnej jedności, która jest wolą Chrystusa.

„Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 13 (1997) nr 2, s. 67-79.
Tłum.: Karol Karski

SOLUS CHRISTUS.
DIE HEILSMITTLERSCHAFT NACH DEM *KONKORDIENBUCH*

Zusammenfassung

Die die protestantische Kritik an der katholischen Mariologie betreffenden Studien haben die Tatsache an den Tag gebracht, daß die evangelische Theologie eben diesen Teil der Dogmatik als ein beträchtliches Hemmnis und sogar als das bedeutendste Hindernis auf dem Wege zur Einigung der Christenheit betrachtet. Man hofft nun, daß im Bereich der Lehre von der Gnade, den Sakramenten sowie auch von der Kirche selbst eine engere Verbindung zu erwarten sei, die übrigens schon eintritt. Dies gelte aber nicht für das von der Mariologie und dem Marienkult gebotene Problem. Die katholische Mariologie wird mit einem Zahnrad verglichen, daß todbringend für den evangelischen Glauben sei, und die volle Ablehnung dieser Doktrin wird als ein unumgänglich notwendiges Mittel zur Beruhigung des evangelischen Gewissens empfunden.

Der Protestantismus macht der katholischen Mariologie Vorwürfe wie: Inkongruenz mit der Heiligen Schrift, Widerspruch gegen das absolut souveräne Heilswerk Gottes sowie Feminisation der christlichen Doktrin und des christlichen Kultes. Vor allem aber wird gegen die katholische Auffassung der Rolle Marias im Erlösungswerk und gegen den Marienkult das Prinzip *solus Christus* gerichtet, das man ähnlich wie das Prinzip *unus Mediator* in exklusivem Sinne auslegt, d. h. mit Ausschließung jeder Mediation von seiten Marias, der Heiligen und irgendwelcher Personen oder Dinge. Prof. Walther Künneth hat die für den Protestantismus charakteristische Stellungnahme formuliert, indem er schrieb, daß das biblische Prinzip *solus Christus* ein Urteil über die katholische Mariologie fälle, daß die dem Neuen Testament treue Christenheit nur einen Namen kenne, darin man Seelenheil finden könne (Apg 4, 12), ein einziges Fundament (1 Kor 3, 11) und eine einzige Person, die für uns beim Vater fürspreche (1 J 2, 1), d.h. Jesus Christus; daß das Neue Testament ausdrücklich nur von einem Mittler zwischen Gott und dem Menschen lehre, d.h. von Jesus Christus (1 Tim 2, 5);

daß da also kein Platz für irgendeine Mariologie vorhanden sei (*Christus oder Maria? Ein evangelisches Wort zum Mariendogma*. Berlin-Spandau 1950 S. 10).

Zur exklusiven Auslegung des Prinzips *solus Christus* werden die Protestanten auch durch ihre Meinung veranlaßt, daß die Lehre von der Mediation Mariä und der Heiligen die Wahrheit über die alleinige Mediation Christi in den Schatten stelle. Dieser Gedanke bildet das Leitmotiv der evangelischen Kritik an der katholischen Mariologie, dem Marienkult und der Anrufung der Heiligen. In den Schriften evangelischer Theologen, auch der der katholischen Denkart nahestehenden, findet man die an uns gerichtete Frage: „Reicht Christus nicht aus?" Diese Frage ist ein Ausdruck der allgemeinen und quälenden Sorge der evangelischen Christenheit, die angesichts der katholischen Mariologie und des Marienkultes nicht imstande ist, diese mit dem Glauben an die absolut vollkommene, alleinige und ausreichende Mediation des Gottmenschen in Einklang zu bringen.

Indem der evangelische Theologe das Prinzip *solus Christus* exklusiv deutet, kann er sich auf zahlreiche Äußerungen des Vaters der Reformation und der symbolischen Schriften berufen. Dies ist so evident, daß es keiner Quellendokumentation bedarf. Doch selbst eine flüchtige Lektüre des *Liber Concordiae* läßt uns überraschende Formulierungen entdecken, die eine bedeutende Funktion von Personen und Dingen im Bereich der Erlösung hervorheben; so wird z.B. der Mund des Predigers gepriesen, der den Menschen durch Verkündigung des Wortes Gottes Rechtfertigung bringt; auch wird der innere Dynamismus der sakramentalen Zeichen hervorgehoben, die Gott zu Instrumenten seiner Gnade gemacht hat; eine besondere Beachtung wird dem kirchlichen Amt gewidmet, durch dessen Vermittlung Christus das Evangelium predigt und die Sakramente darreicht. Der Leser dieser schönen Texte findet es notwendig, dieselben mit dem exklusiv interpretierten Prinzip *solus Christus* in Einklang zu setzen. Man kommt auf den Gedanken, daß die Reformation, ungeachtet der These von der Erlösung durch Christus allein, doch eine instrumental-erlösende Bedeutung des Menschen und möglicherweise der Dinge zuläßt, folglich könnte vielleicht auch der moderne Protestantismus die These über die vermittelnde Funktion des Menschen im Erlösungsweg anerkennen, der von Gott zu den Geschöpfen führt. Somit scheint es, daß das exklusiv ausgelegte Prinzip *solus Christus* den Reichtum des Reformationsgedankens nicht voll erfaßt und als Aspektauffassung einer weiteren Deutung bedarf. Diese Intuition dürfte als folgende Arbeitshypothese formuliert werden: im Lichte des *Konkordienbuches* erscheint die exklusive Deutung des Prinzips *solus Christus* als einseitig und dürfte ergänzt werden durch die Lehre von der mediativen heilbringenden Funktion des Wortes Gottes, von derjenigen der sakramentalen Zeichen und des kirchlichen Amtes. Falls es gelingt, diese Hypothese zu begründen,

würde es klar, daß eines der grundlegenden Prinzipien der protestantischen Theologie einer Reinterpretation bedarf. Dies könnte aber von großer ökumenischer Bedeutung sein.

Die erstmalige Intuition über eine Möglichkeit und Notwendigkeit, die traditionelle Auslegung des Prinzips *solus Christus* in Frage zu stellen, entstand aus der Lektüre des *Liber Concordiae*; der Versuch einer Verifikation der gestellten Hypothese verbleibt im Bereiche derselben Texte, und zwar der folgenden: *Augsburgische Konfession, Apologie der Augsburgischen Konfession, Schmalkaldische Artikel*, Dr. Martin Luthers *Katechismen, De potestate et primatu papae tractatus, Konkordienformel.*

Das *Konkordienbuch* ist keineswegs das einzig mögliche Werk, das als Anhaltspunkt zur Verifikation der Hypothese über die Zulässigkeit einer mehr liberalen Auslegung des Prinzips *solus Christus* dienen könnte. Die Wahl des *Konkordienbuches*, nicht aber eines unter den großen zeitgenössischen protestantischen Theologen, wurde getroffen mit Rücksicht auf die doktrinale und kirchliche Autorität jener Schriften. Zwar haben dieselben für den evangelischen Theologen keine so stark bindende Kraft wie z.B. im Katholizismus die definitiven Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, doch waren es jahrhundertelang – und sind auch gegenwärtig – außer der Heiligen Schrift die für die evangelischen Theologen grundlegenden Texte, denen Treue gebührt. Bis auf den heutigen Tag berufen sich die lutherischen Kirchen auf das *Konkordienbuch*, wenn sie ihren Standpunkt in theologischen Angelegenheiten bestimmen (so z. B. der *Malta-Bericht*).

In den zwei einleitenden Kapiteln sind zahlreiche Texte angeführt, die die traditionelle, d.h. exklusive Auslegung des *solus Christus*-Prinzips bestätigen. Zum Vorschein kommt darin die tiefe Besorgtheit des *Konkordienbuches* um den eindeutig christozentrischen Charakter der christlichen Doktrin sowie des christlichen Kultes. Dies war besonders im ausgehenden Mittelalter notwendig gewesen. Es wird hier auch die fundamentale Begründung für die Negation des traditionellen Mediationsbildes enthüllt, das eine Mitwirkung des Menschen mit Gott im Bereich der Gnade impliziert: die Reformation verwarf die Mediation der Muttergottes, der Heiligen sowie anderer beliebiger geschaffener Wesen, da sie dieselbe als einen Versuch der Rechtfertigung und Erlösung ohne Christus empfand. Ein solches Bild der heilbringenden Mediation muß aber sowohl von der orthodoxen Kirche als auch vom Katholizismus abgelehnt werden, da ja das Christentum, unabhängig von Bekenntnis und Orientierung, in keinem Falle eine Selbsterlösung billigen dürfte, ohne sein tiefstes Wesen zu verleugnen, zu dem der Glaube an das rechtfertigende und erlösende *opus Christi* gehört, ohne das kein Zutritt zum Vater möglich ist. Die radikale Ablehnung der traditionellen Theologie und der „Kulte" hatte einigermaßen ihre Begründung in den mit Pelagianismus und Semipelagianismus verwandten Tendenzen in Doktrin und Leben des ausklingenden Mittelalters.

Die im dritten, vierten und fünften Kapitel durchgeführten Analysen beweisen, daß das *Konkordienbuch* keineswegs jede „andere Mediation" ablehnt; im Gegenteil, man wird in klaren und schönen Worten belehrt über die instrumental-heilbringende Funktion von Personen und Dingen. Bringen wir einige treffliche Gedanken in Erinnerung:

Der Heilige Geist wirkt auf den Menschen nicht direkt ein, aber er heiligt durch das Instrument des Wortes, ohne das es kein Heil gibt; zwar gilt das Prinzip *sola gratia*, doch ist es im Einklang mit dem Prinzip *per instrumentum verbi* zu verstehen (in diesem Sinne kann *sola* niemals *sola* sein); wenn Gott selbst ein Fischer ist, der für des Heil „fischt", dann tut er es nicht ohne Vermittlung des Wortes als Netz, der Heilige Geist ist trotz seiner Allmacht im Sinne des Heils, des Seelenheils, ohne die Schöpfung Wort für uns unwirksam, er wirkt ja „allein durchs Wort" und „nicht ohne Mittel", Gottes Wort gewährt dem Wasser der Taufe, das eine regenerierende Kraft gewinnt, heilbringende Wirksamkeit, denn es läßt das Seelenheil im Menschen aufleben. Die Stoffe Brot und Wein sind im Sakrament der Eucharistie kein bedeutungsloses Zeichen, denn sie bringen dem Menschen Seelenheil, durch das eucharistische Brot erhalten wir Sündenvergebung. Die Worte der Absolution sind ein Mittel, ein göttliches Heilsinstrument, wodurch im Menschen der die Rechtfertigung bedingende Glaube erwacht. Das kirchliche Amt, abgesehen davon, ob wir die funktionale oder die ontologische Theorie desselben annehmen, bekundet auch, daß die von Gott bestimmte Heilsökonomie Platz voraussah für einen Menschen-Mittler, der am Wege der Gnade Gottes als ihr Diener steht (*ministerium salutis et gratiae*); Gott teilt seine heilbringende Aktivität mit seinen Geschöpfen, Er lädt sie zur Beteiligung an dem ihm ausschließlich gebührenden Werk ein. Gott allein erlöst, doch er erlöst immer durch Menschen: „Gott durch Menschen". Die erlösende Stimme Christi können wir nur durch Vermittlung der Stimme eines Menschen vernehmen. Ebenso wie der Heilige Geist nur durch Menschen wirksam ist, erlöst auch das Wort Gottes allein durch Menschen.

Gott selbst rechtfertigt durch Christus, in Christo und wegen Christus, so daß Christus immer und in Wirklichkeit der einzige Mittlere ist. Alles, was rechtfertigt und erlöst, erhalten wir *propter Christum*. In diesem Sinne ist Christus und nur Christus selbst der Salvator und Mittler: *unus Mediator, solus Christus*. Doch – das *Konkordienbuch* hebt es klar und ausdrücklich hervor – der einzige und vollkommene Mediator erlöst durch Vermittlung von Geschöpfen: durch Wort, Zeichen und Menschen, die er in seinen Heilswirkungskreis zieht und die er zu Vermittlern seiner Gaben, seiner tröstenden Botschaft und seiner erweckenden Gnade macht. Die exklusive Interpretation des Prinzips *solus Christus*, die jede Heilsmediation von erschaffenen Wesen ausschaltet, ist also im Lichte des Konkordienbuches

nicht annehmbar. Das *solus Christus* schließt nur solche „andere Mediationen" aus, die auf eine Heilsaktivität durch eigene Kraft, *ex se*, Anspruch erheben, unabhängig von dem alleinigen Mediator, außerhalb oder neben ihm. Dagegen werden „andere Mediationen" nicht abgelehnt, sondern angenommen, wenn dieselben mit der vollkommenen Mediation Christi nicht kollidieren, sondern von ihm eingesetzt worden sind, ihm ihre Realisierung und ihre ganze erlösende Kraft verdanken. Das *Konkordienbuch*, als enheitliches Ganzes gelesen, läßt eine gewisse Komplementarität annehmen: neben *solus Christus* wird *per verbum, per sacramenta* und *per homines* gestellt. Da hat man also *solus Christus*, aber auch *nicht solus Christus. Solus*, wenn wir den rechtfertigenden und erlösenden Dynamismus Christus allein verdanken und wenn es ohne Christus kein Heil gibt; aber *nicht solus*, wenn Christus nicht direkt einwirkt. Christus rechtfertigt und erlöst immer allein (*semper solus*), doch auch niemals allein (*nunquam solus*). Hier würde sich die weise Vorbehaltsformel der mittelalterlichen Denker als nützlich erweisen: *sub aliquo respectu*. Denn Christus ist in mancher Hinsicht der einzige Mittler, in anderer Hinsicht ist er es aber nicht. Er selbst teilt seine Mediation mit erschaffenen Wesen und macht dieselben – *sub aliquo respectu* – zu Mittlern des Heils. Es ist sein Wille gewesen, daß Geschöpfe zu seiner Stimme, seinem Munde und seinen Händen würden und das Heil vermitteln. Indem das Prinzip *solus Christus* jede von Christus unabhängige Mediation ausschließt, impliziert es aber die heilbringende Mediation von Personen und Dingen in Partizipation mit der einzigen und vollkommenen Mediation des Gottmenschen.

Der endgültige, aus den durchgeführten Analysen gezogene Schluß dürfte also auf folgende Weise aufgefaßt werden: Das *Konkordienbuch* bestätigt die einleitend formulierte Hypothese, daß die gesamte Doktrin des *Konkordienbuches* keine exklusive Auslegung des *solus Christus*-Prinzips zuläßt, dagegen aber eine inklusive Interpretation derselben, d.h. eine Interpretation, die die vollkommene und einzige Mediation Christi mit der instrumental-heilbringenden Funktion der „anderen Mittler" in Einklang bringt.

Dieser Schluß eröffnet neue Perspektiven für den ökumenischen Dialog, indem er der Überwindung einer der wichtigsten theologischen Schwierigkeiten dient, die zur Spaltung zwischen dem Protestantismus und der orthodoxen Kirche sowie dem Katholizismus beitragen. Was unlängst noch als unüberwindlich schien (zwei radikal verschiedene Bilder der erlösenden Mediation), verliert nun seine Schärfe und ermöglicht weitgehende doktrinale Annäherungen. Die durchgeführte Studie beweist, daß wir einander näher stehen, als man es glaubte. Ähnliche Feststellungen, optimistisch und hoffnungsvoll, beginnen die theologischen Forschungen während der ökumenischen Explosion, die unserem Lebenslauf zuteil wurde, zu begleiten.

Mit freudigem Erstaunen lasen wir neulich H. Küngs Schlußfolgerungen aus dem Vergleich der katholischen Lehre und der Gedanken von K. Barth

über die Rechtfertigung, denn es schien unwahrscheinlich, daß es in dieser Sache, die den Protestantismus vom Katholizismus am strengsten trennte, jemals zu einer prinzipiellen Einmütigkeit kommen sollte. Nach der Studie Küngs kam der *Malta-Bericht*, ein offizielles Dokument, ausgearbeitet von einer Arbeitsgruppe lutherischer und katholischer Theologen; es bestärkte uns in der Überzeugung, daß solche unerwarteten Fühlungnahmen möglich sind, obwohl dieselben sich der ganzen Zerfallsgeschichte entgegensetzen und die doktrinal wichtigsten Themen betreffen.

Die Ergebnisse der Studien über das *solus Christus*-Prinzip ermutigen zu weiteren Forschungen und deuten deren Richtung an. So scheint es zweckmäßig, den Sinn des *solus Christus*-Prinzips in den Schriften Martin Luthers, vielleicht auch in den Werken anderer großer evangelischer Theologen zu erforschen. Um den Theologen bei ihrer Befreiung von der traditionellen exklusiven Interpretation dieses Prinzips zugunsten der inklusiven Auslegung zu helfen, wäre es angebracht, auch andere Schriften außer dem *Konkordienbuch* zu studieren.

Notwendig ist eine tiefe und bibelgerechte Theologie der erlösenden Mediation. Das vom Katholizismus (sowie von der orthodoxen Lehre) angenommene theologische Mediationsbild scheint die alleinige und vollkommene Mediation Christi nicht genug zu berücksichtigen. Das Modell wird zuweilen *mediatio ad* genannt. Dieser Auffassung gemäß wird eine Hierarchie von Mittlern unterschieden: so ist Christi Mediation eine *mediatio ad Patrem*, Mariä Mediation eine *mediatio ad Christum*; die Heiligen sind entweder Mittler *ad Mariam* oder zusammen mit Maria – *ad Christum*. In den Predigten wurde und wird noch zuweilen die Mediation Mariä der Mediation Christi entgegengestellt. Die Kritik dieses Bildes seitens der Protestanten trug dazu bei, dessen Mängel zu erweisen. Sie gab einen Impuls zur Integration aller „anderen Mediationen" in die einzige Mediation Christi, um jede Suggestion zu vermeiden, daß irgendeine erlösende Mediation außer oder entgegen der Mediation Christi existieren könnte. Von seiten der Protestanten wurde der interessante Vorschlag gemacht, das Modell *der mediatio Christi ad* durch eine *mediatio in Christo* zu ersetzen oder zu ergänzen. Dieser Vorschlag wurde von der katholischen Theologie mit großem Interesse begrüßt. Man diskutiert über die Notwendigkeit der Schaffung einer solchen Theologie der erlösenden Mediation, die jene grundlegende Wahrheit stärker als bisher hervorheben sollte, daß die Mediation Christi wahrhaftig einzig, ausreichend und absolut vollkommen ist, und daß irgendeine Mediation von Geschöpfen als Partizipation an Seiner alleinigen Mediation eigentlich Mediation Christi ist. Die Versuche zur Schaffung einer Theologie der *mediatio per participationem* scheinen angebracht und notwendig zu sein. Die Studien über Partizpation von C. Fabro, L. B. Geiger, A. L. Szafrański und H. Chavannes dürften sich dabei als anregend und förderlich erweisen.

BIBLIOGRAFIA

A. ŹRÓDŁA

1. ŹRÓDŁA PODSTAWOWE

Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnus des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530 (Confessio Fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX). BS 31-137.

Apologia Confessionis Augustanae. Apologia der Confession aus dem Latein verdeutscht durch Justum Jonam. BS 139-404.

Artikel Christlicher Lehre, so da hätten sollen aufs Concilium zu Mantua oder wo es sonst worden wäre, überantwort werden von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben künnten oder nicht etc. Durch Dokt. Martin Luther geschrieben. Anno 1537 (Articuli Christianae Doctrinae, qui a nostris concilio, si quod vel Mantuae vel alibi congregandum fuisset, exhibendi fuerant indicantes, quid recipere, concedere vel recusare possemus et deberemus. Scripti a D. Martino Luthero. Anno 1537). BS 405-468.

De Potestate et Primatu Papae Tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus. Anno 1537 (Von der Gewalt und Oberkeit des Bapsts, durch die Gelehrten zusammengezogen zu Schmalkalden. Anno 1537). BS 469-498.

Enchiridion. Der Kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger (Enchiridion. Catechismus Minor D. Martini Lutheri pro parochis et concionatoribus). BS 499-541.

Der Grosse Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther (Catechismus Maior d. Martini Lutheri) BS 543-733.

Konkordienformel. Formula Concordiae. Gründliche (Allgemeine), lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Confession, in welchen ein Zeither unter etlichen Theologen derselbigen zugetan Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unser christlichen Lehr beigelegt und verglichen. BS 735-1100. Summarischer Begriff der streitigen Artikel zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession, in nachfolgender Wiederholung nach Anleitung Got-

tes Worts christlich erkläret und verglichen (Epitome Articulorum, de quibus controversiae ortae sunt inter theologos Augustanae Confessionis, qui in repetitione sequenti secundum verbi Dei praescriptum pie declarati sunt et conciliati). BS 767-827.
Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Konfession, in wölchen ein Zeither unter etlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unser christlichen Lehre beigelegt und verglichen (Solida, plana ac perspicua repetitio et Declaratio quorundam articulorum Augustanae Confessionis, de quibus aliquandiu inter nonnullos theologos eidem addictos disputatum fuit, continens earum controversiarum ad normam et analogiam verbi Dei et compendiariam christianae nostrae doctrinae formulam et rationem, decisionem atque conciliationem). BS 829-1100.

2. ŹRÓDŁA POMOCNICZE

a) Pisma M. Lutra i Ph. Melanchtona

Luther M.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883– (Weimarer Ausgabe – WA).
Melanchton Ph.: Philippi Melanchthoni Opera, quae supersunt omnia. Ed. Carolus Gottlieb Bretschneider. CR. Bd. 1-18. Halis Saxonum 1834-1852; Bd. 19-28. Brunsvigae 1953-1960.

b) Źródła do teologicznego tła *Księgi zgody*

Bartholomaeus Arnoldi de Usingen: Responsio F. Barthomaei de Usingen ad confutationem Culsamericam [...] et que Evangelicum ornat predicatorem [...]. Erfurt 1522.
Bartholomaeus Arnoldi de Usingen: Libellus F. Bartholomaei de Usingen augustiani. In quo respondet confutationi fratris Egidii mechlerii monachi franciscani [...] Contra Lutheranos. Erfurt 1524.
Bartholomaeus Arnoldi de Usingen: Libellus Fratris Bartholomaei de usingen Augustiani. De tribus necessario requistis ad vitam christianam que sunt gratia, fides et opera. Contra Lutheranos, Hussopycardos. Würzburg 1526.
Bartholomaeus Arnoldi de Usingen: Anabaptismus. F. Bartholomaei de Usingen Augustiani Contra Rebaptisantes [...]. Köln 1529.
Confutatio Confessionis Augustanae. CR 27, 1-240.
Ficker J.: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnis. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipzig 1891.
Gabriel Biel: Sacri canonis misse expositio resolutissima. Nomine domini. Amen. Gabriel Byel sacre theologie licentiatus [...]. Omnibus presentium inspectoribus subscriptorum notitiam cum salute litteras apostolicas indulgentiarum plenarie remissionis, Tübingen, 5. Oktober 1479. Ed. H. A. Ober-

man, W. J. Courtenay. Wiesbaden P. 1 – 1963; P. 2 – 1965; P. 3 – 1966; P. 4 – 1967.
Gabriel Biel: Epitome et collectorium ex Occamo circa quattuor sententiarum Libros. Tübingen 1501 [Na końcu czwartej księgi jest uwaga, że w rzeczywistości druk miał miejsce w Bazylei w 1508 r.]. Przedruk fotomechaniczny: Frankfurt a. M. 1965.
Gabriel Biel: Sermones dominicales de tempore. Hagenau 1510.
Gabriel Biel: Sermones de festivitatibus Christi. Hagenau 1510.
Gabriel Biel: Sermones de festivitatibus gloriosae virginis Mariae. Hagenau 1510.
Gabriel Biel: Sermones de sanctis. Basel 1519.
Gregorius Ariminensis: Super primum et secundum librum sententiarum. Venetiis 1532.
Guilhelmus de Ockam: Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones. Lyon 1495.
Guilhelmus de Ockam: Quodlibeta septem. Strassburg 1491.
Joannis Breviscaxae Doctoris Parisiensis in sacra Theologia Tractatus de Fide et Ecclesia, Romano Pontifice et Consilio Generali. W: Joannis Gersoni [...] Opera omnia. T. 2. Antwerpiae 1706 kol. 804-904.
Johannis Gersoni [...] Opera omnia. Vol. 1-5. Ed. L. E. Du Pin. Antwerpiae 1706.
Köhler W. (Hrsg.): Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften [...] 2. Reihe. H. 3. Tübingen-Leipzig 1902.
Kolde Th. (Hrsg.): Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert von [...] mit fünf Beilagen: 1.: Die Schwäbischen Artikel; 2.: Die Marburger Artikel; 3.: Die Torgauer Artikel; 4.: Confutatio pontificia; 5.: Die Augustana von 1540 (variata). 2. Aufl. Gotha 1911.
Petrus de Alliaco [d'Ailly]: Quaestiones super libros Sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis, Strassburg 1490. Przedruk fotomechaniczny: Frankfurt a. M. 1968.
Ricardi de Mediavilla Seraphici Ord. Min. Convent. Super Ouattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae. T. 4. Brixiae 1591. Przedruk fotomechaniczny: Frankfurt a. M. 1963.
Robertus Holcot: Lectiones super Libros Sapientiae. Hagenau 1494.
Robertus Holcot: Super quattuor libros sententiarum quaestiones. Lyon 1497.

B. OPRACOWANIA

Asmussen H.: Das Amt des Bischöfe nach Augustana 26. Reformatio I 209-231.

Bartsch W.: Die unvollendete Reformation des 16. Jahrhunderts. Kritische Überlegungen zur gegenwärtigen Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften. Hamburg 1968.
Bergendorff C.: The Making and Meaning of the Augsburg Confession. Rock Island. JU (1930).
Bernau H.: Die Bedeutung der Ordination nach den lutherischen Bekenntnisschriften. W: Kirche und Amt. I. Beiheft zur Evangelischen Theologie. Bd. 2. München 1940 s. 47-88.
Bizer E.: Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln. ZKG 67:1955/56 s. 61-92.
Boehner Ph. (Ed.): Collected Articles on Ockham. Louvain-Paderborn 1958.
Bornkamm H.: Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum. W: tenże. Das Jahrhundert der Reformation. 2. Aufl. Göttingen 1966 s. 219-225.
Bornkamm H.: Die Kirche in der Augustana. W: tenże. Das Jahrhundert s. 133-141.
Bornemann W.: Der große Katechismus. Einleitung. W: Luthers Werke. Zweite Folge I. 3. Aufl. Leipzig 1905 s. 123-126.
Brunstäd F.: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1951.
Buchwald G.: Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus. Leipzig 1894.
Burg J.: Symbolik. Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten. Essen [1912].
Cyprian E. S.: Historia der Augsburgischen Confession. 2 Teile. Gotha 1730.
Doerne M.: Luthers reformatorisches Bekenntnis in den Schmalkaldischen Artikeln [...]. „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" 70:1937 s. 930-938, 947-961.
Dörries B.: Erklärung des kleinen Katechismus. Bd. 1-3. B. m. 1891-1926.
Dürig W.: Das Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein. W: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für M. Schmaus. Bd. 2. Padeborn 1967 s. 1035-1047.
Fagerberg H.: Bekenntnis. Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts. Uppsala 1957.
Fagerberg H.: Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529- bis 1537. Göttingen 1965.
Fendt L.: Der Wille der Reformatoren im Augsburgischen Bekenntnis. Leipzig 1929.
Ficker J.: Die Eigenart des Augsburgischen Bekenntnisses. Eine geschichtliche Betrachtung. Halle 1930.
Fischer E. F.: Autorität und Erfahrung in der Begründigung der Heilsgewißheit nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Leipzig 1907.
Forell G.: The Augsburg Confession: A Contemporary Commentary. Minneapolis [1968].
Forell G.: Die Augsburgische Konfession. Ein Kommentar für unsere Zeit. Berlin 1970.

G a s t p a r y W.: Symbolika. Warszawa 1963.
G i r g e n s o h n H.: Katechismus-Auslegung. Witten 1956.
G l o e g e G.: Verkündigung und Verantwortung. Theologische Traktate. Bd. 2. Göttingen 1967 s. 27-39 (Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgischen Apologie).
G o p p e l t L.: Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament. LR 14:1964 s. 517-537.
G u s s m a n n W.: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. Bd. 1. Leipzig-Berlin 1911; Bd. 2. Kassel 1930.
H a r m s C., T w e s t e n A.: Die ungeänderte Augsburgische Confession. Kiel 1819.
H a r n a c k Th.: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche. Gütersloh 1947 [Niezmieniony przedruk z 1862 r.].
H a u p t F.: Der Episcopat der deutschen Reformation oder Artikel 28 der Augsburger Confession. Frankfurt a. M.-Erlangen 1863.
H o n é e E.: Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana. Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des Augsburger Reichstages 1530. „Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis" 1970 nr 2 s. 140-196.
J a c o b i G.: Die Lehre von der Kirche in den lutherischen Bekenntnisschriften und die Kirche in Berlin-Brandenburg. W: Die Stunde der Kirche. Festschrift für O. Dibelius. Berlin 1950 s. 57-80.
K a h l W.: Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches. W: Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für O. Gierke. Breslau 1910 s. 305-353.
K e l l e r-H ü s c h e m e n g e r M.: Die Augsburgische Konfession oder das Bekenntnis des Glaubens der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vorgetragen und übergeben auf dem Reichstag zu Augsburg am 25. Juni 1530 [...]. Berlin 1969.
K e l l e r-H ü s c h e m e n g e r M.: Lutherisches Bekenntnis heute (Gedanken zur historischen, theologischen und ekklesiologischen Relevanz des Lutherischen Bekenntnisses). Reformatio und Confessio 376-388.
K i m m e A.: Theology of the Augsburg Confession [...]. Berlin-Hamburg 1968.
K i n d e r E.: Beichte und Absolution nach den lutherischen Bekenntnisschriften. ThLZ 77:1952 s. 543-550.
K i n d e r E.: Die theologischen Grundmotive in der Kirchenauffassung der lutherischen Reformation. W: W. A n d e r s e n. Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. München 1957 s. 132-146.
K i n d e r E., H a e n d l e r K. (Hrsg.): Lutherisches Bekenntnis. Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Berlin-Hamburg 1962.
K n u s t R.: Die Eucharistie im ökumenischen Dialog im Anschluß an die liturgischen Aussagen der Confessio Augustana. ThG 59:1969 s. 115-130.
K o l d e Th.: Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie. RE II 242-250.
K o l d e Th.: Die Augsburgische Konfession, lateinisch und deutsch. 2. Aufl. Gotha 1911 [Książka zawiera również bardzo dobre wydanie Artykułów szwabskich i Artykułów marburskich].

Kolde Th.: Die älteste Redaktion der Augsburgischer Konfession mit Melanchthons Einleitung. Gütersloh 1906.
Kolde Th.: Schmalkaldische Artikel. RE XVII 640-645.
Koopman J.: Das altkirchliche Dogma in der Reformation. München 1955.
Köberle A.: Rechtfertigung und Heiligung in den Lutherischen Bekenntnisschriften. Begegnung 235-249.
Krauth Ch. P.: The Conservative Reformation and its Theology. As Represented in the Augsburg Confession and in the History and Literature of the Evangelical Lutheran Church. Philadelphia 1888.
Kunze J.: Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Gütersloh 1906.
Lackmann M.: Katholische Einheit und Augsburger Konfession. Graz 1959.
Lackmann M.: Wiedervereinigung und Confessio Augustana. Historisches und Theologisches zu den Bemühungen des P. Johannes Dez S. J. in Strassburg (1643-1712). Begegnung 431-449.
Little C.: Lutheran Confessional Theology. A Presentation of the Doctrines of the Augsburg Confession and the Formula of Concord with an Introduction by Theodore Graeber. St. Louis 1943.
Les livres symboliques comprenent: Le Petit Catechisme; Le Grand Catechisme; Les Articles de Smalkalde. Textes traduit, présentés et annotés par André Jund. Paris 1946.
Loewenich W. von: Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großen Katechismus. ARG 39:1942 s. 84-108. [To samo w: von Loewenich. Von Augustin zu Luther. Beitrage zur Kirchengeschichte. Witten 1959 s. 269-293].
Lohff W.: Grund und Grenze der Kirche. Von der Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses für das Bemühen um Kirchengemeinschaft im deutschen Protestantismus. „Evangelische Kommentare" 3:1970 s. 13-17.
Loofs F.: Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie. „Theologische Studien und Kritiken" 57:1884 s. 613-688.
Lutherisches Bekenntnis im ökumenischen Horizont. Referate auf den Arbeitstagungen 1966 der Dritten Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt. Berlin-Hamburg 1967.
Lutterjohann R.: Einige Sätze über die Bedeutung des kirchlichen Amts nach dem Augsburgischen Bekenntnis und der Apologie. „Luthertum" 1935 s. 52-59.
Maurer W.: Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchton. W: Reformation und Humanismus. Robert Stupperlich zum 65. Geburtstag [...]. Witten 1969 s. 943.
Maurer W:. Pfarrerrecht und Bekenntnis. Über die bekenntnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechtes in der evangelisch-lutherischen Kirche. Berlin 1957.
Meyer E.: Autour der la confession d'Augsbourg avec mes amis protestants. Paris 1962.
Möhler A.: Symbolik [...]. Hrsg. J. R. Geiselmann. 2. Bde. Köln-Olten 1958--1960.
Moeller B.: Augustana-Studien. ARG 57:1966 s. 76-95.

Müller G.: Johann Eck und die Confessio Augustana. Zwei unbekannte Aktenstücke vom Augsburger Reichstag 1530. „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken". 38:1958 s. 205-242.

Müller J. T.: Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. Stuttgart 1948.

Nagel W. E.: Luthers Anteil an der Confessio Augustana. Gütersloh 1930.

Napiórkowski S. C.: Christus solus nunquam solus? O reformacyjnym modelu urzędu kościelnego w świetle Liber Concordiae. „Summarium" 2:1973 nr 22/1 s. 3-16.

Napiórkowski S. C.: Mediatio ad – Mediatio in. Quelques remarques sur la symbolique protestante. Eph Mar 24:1974 fasc. 1-2 s. 119-125.

Napiórkowski S. C.: „Narzędzie oraz instrument Ducha Świętego". Przyczynek do teologii Słowa Bożego. CT 45:1975 fasc. 2 s. 65-73.

Napiórkowski S. C.: Powstanie „Księgi zgody". ZNKUL 17:1974 z. 3 s. 23-45.

Napiórkowski S. C.: Zbawcze funkcje Słowa Bożego według „Księgi zgody". AK 67:1975 nr 401 s. 321-330.

Nossol A.: Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej. CT 44:1974 fasc. 2 s. 6-33.

Pfnür V.: Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana und die Stellungsnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. Wiesbaden 1970.

Piepkorn A. C.: The Lutheran Symbolical Books and Luther. W: Luther for an Ecumenical Age. Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation. Ed. Carl S. Meyer. London 1967 s. 242-270.

Plitt G.: Einleitung in die Augustana. 2. Hälfte, Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs bis zum Augsburgischen Bekenntnis. Erlangen 1868.

Plitt G.: Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt. Erlangen 1873.

Pöhlmann H. G. (Hrsg.): Melanchthon Philipp, Apologia Confessionis Augustanae. Gütersloh 1967.

Publica Doctrina Heute. Fuldaer Hefte. Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 19. Berlin 1969.

Ritschl O.: Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburgischen Konfession. ZThK 20:1910 s. 292-338.

Rössler H.: Europa in Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation 1450-1650. München 1956 (s. 265-272: Das Augsburger Bekenntnis und der Schmalkaldener Bund).

Salij J.: Dwa katechizmy Marcina Lutra. CT 45:1975 fasc. 2 s. 75-80.

Sasse H.: Der siebente Artikel der Augustana in der gegenwärtigen Krisis des Luthertums, Lutherische Blätter 13:1961 s. 49-74. [To samo w: H. Sasse. In statu Confessionis. Gesammelte Aufsätze. Berlin 1966 s. 50-69].

Schlink E.: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München 1946.

Schott E.: Christus und die Rechtfertigung allein durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln. ZSTh 22:1953 s. 191-217.

Schott E.: Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit. Berlin 1955.
Schubert H. von.: Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bei 1529/30. Leipzig 1928.
Schubert H.: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524-34). Gotha 1910.
Schubert H.: Bündnis und Bekenntnis 1529/1530. Leipzig 1908.
Siegwalt G.: Sacerdoce ministeriel et Ministère pastoral d'après les livres symboliques luthériens. „Istina" 13:1968 s. 7-22.
Siirala A.: Gottes Gebot bei Martin Luther. Eine Untersuchung der Theologie Luthers unter besonderer Berücksichtigung des ersten Hauptstückes im grossen Katechismus. Helsinki 1956.
Stallmann M.: Luthers Katechismusfrage als katechetische Anleitung. W: Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag. Hrsg. von D. Rössler u. a. Göttingen 1970 s. 326-340.
Stange C.: Die Schmalkaldischen Artikel Luthers. ZSTh 14:1937 s. 416-464.
Stoevesand H.: Die Bedeutung des Symbolums in Theologie und Kirche. Versuch einer dogmatisch-kritischen Ortsbestimmung aus evangelischer Sicht. München 1970.
Thieme K.: Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. Gießen 1930.
Thieme K.: Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkaldischen Artikeln. Leipzig 1900.
Vilmar A. E. C.: Die Augsburgische Confession. Hrsg. K. W. Piderit. Gütersloh 1870.
Vogt H.: Die Bekenntnisaussagen in den Verfassungen der Deutschen Evangelischen Kirchen seit 1919. München 1968.
Volk H.: Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Pro veritate 96-131.
Volz H.: Luther Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae [Gotha] 1931.
Volz H. (Hrsg.): Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574). Unter Mitarbeit von Heinrich Ulbrich. Berlin 1957.
Volz H.: Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Schmalkaldischen Artikeln. ZKG 73:1963 s. 316-319.
Völter J. G.: Zur Konkordien-Jubelfeier 25.VI.1880. 3. Aufl. Stuttgart 1907.
Walch J. G.: Introductio in Libros Ecclesiae Lutheranae Symbolicos observationibus historicis et theologicis illustrata. Jenae 1732.
Walther W.: Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkt Luthers aus dargestellt [...]. Leipzig-Erlangen 1924.
Wantuła A.: Konfesja Augsburska w 1530 r. Nowy przekład. Warszawa 1970.
Wantuła A. (wyd.): Mały i Duży Katechizm doktora Marcina Lutra. Warszawa 1962.
Wehrung G.: Zu Augustana VIII. ZSTh 14:1937 s. 3-39.

Wernle P.: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. Bd. 1.: Luther, Tübingen 1918 (s. 295-318: CA, AS).

Winer G. B.: Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben von Dr. G. B. W., königlichen Rathe und ordentlichen Professor der Theologie auf der Universität Leipzig. 2. Aufl. Leipzig 1837.

Wingren G.: Ein ungenutztes ökumenisches Kapitel. Die aktuelle Bedeutung des Artikels „Von der Kirche" im Augsburger Bekenntnis. „Evangelische Kommentare" 2:1969 s. 701-706.

Winter F.: Confessio Augustana und Heidelberger Katechismus in vergleichender Betrachtung. Berlin 1954.

Winter K.: Die Lehre von der Kirche in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften. W: Credo Ecclesiam. Festgabe für W. Zoellner. Gütersloh 1930 s. 3-23.

Ziegner O.: Die Kirche vor ihrer Jugend. Die Theologie des kleinen Kathechismus. 2. Aufl. Berlin 1949.

Zöckler O.: Die Augsburgische Konfession als symbolische Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche. Frankfurt 1870.

C. LITERATURA POMOCNICZA

1. HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE TŁO *KSIĘGI ZGODY*

Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernantia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd. 4.: 1538 bis 1548. 2. Teil. Hrsg. Georg Pfeilschrifter. Regensburg 1971.

Alberts W. J.: Zur Historiographie der Devotio Moderna und ihrer Erforschung. „Westfälische Forschungen" 11:1958 s. 51-67.

Auer J.: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Bd. 2: Das Wirken der Gnade. Freiburg i. Br. 1951.

Balan P.: Monumenta saeculi XVI historiam illustrantia. Innsbruck 1885.

Barnikol E.: Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Tübingen 1917.

Beumer J.: Die letzten Franziskanertheologen in Erfurt zu Beginn des 16. Jahrhunderts. FSt 55:1973 s. 74-77.

Biechler J. F.: Gabriel Biel on „Liberum arbitrium": Prelude to Luthers „De servo arbitrio". „Thomist" 34:1970 nr 1 s. 114-127.

Binder K.: Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada OP. Innsbruck 1955.

Bonke E.: Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel. CF 45:1944 s. 57-83.

Braeckmans L.: Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente. Gembloux 1971.
Brosse O. de la.: Le Pape et le Concile. La comparaison de leur pouvoirs à la veille de la Réforme. Paris 1965.
Browe P.: Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933.
Brück A. Ph.: Die Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts. „Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte" 10:1960 s. 132-148.
Connoly J.: John Gerson. Reformer and Mystic. Louvain 1928.
Cruel R.: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879.
Debongnie P.: Dévotion moderne. DTC III 727-747.
Degering H. (Hrsg.); Luthers Handbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio. Lyon 1514. Weimar 1933.
Demoutet E.: Le désir de voir l'hostie. Paris 1926.
Dettloff W.: Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Münster 1963.
Dettloff W.: Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther. WiWei 27:1964 s. 197-210.
Douglass E. J. D.: Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg. Leiden 1966.
Dress W.: Gerson und Luther. ZKG 52:1933 s. 122-161.
Dress W.: Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. Gütersloh 1931.
Edel G.: Das gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther. Beiträge zu einer methodischen Grundlegung. Marburg 1962.
Egenter R.: Die Idee des Gottesfreudschaft im vierzehnten Jahrhundert. W: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Martin Grabmann zum 60. Geburstag. Hrsg. A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus. Münster 1935 s. 1021-1036.
Elze M.: Ein Beitrag Biels zur spätmittelalterlichen Erbaungsliteratur. ZKG 74:1963 s. 265-281.
Elze M.: Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie. ZThK 62:1965 s. 381-402.
Ernst W.: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Leipzig 1972.
Ernst W.: Mittelalterliche Heiligenpredigten. Eine Untersuchung des Sermones de Sanctis bei Gabriel Biel. W: Sapienter ordinare. Festgabe für E. Kleineidam. Leipzig 1969 s. 232-259.
Falk F.: Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525. Köln 1889.
Feckes C.: Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung. ThQ 108:1927 s. 50-76.
Feckes C.: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. Münster 1925.
Feckes C.: Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade. „Römische Quartalschrift" 32:1924 s. 157-165.

Freudenberg Th.: Der Würzburger Domprediger Dr. Joh. Rayss. Münster 1954.
Gerdes H.: Luthers und Gersons Auslegung des Magnifikat. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes. Vierh. Jahre 99-115.
Glorieux P.: Jean Gerson. Oeuvres complêtes. Introduction générale. Paris 1960.
Grabmann M.: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. 3. München 1936.
Grane L.: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel in der „Disputatio contra scholasticam theologiam" 1517. Luther und der Ockhamismus. Gabriel Biel Lehre vom Willen und von der Liebe. Luthers Auseinandersetzungen mit der ockhamistischen Problemstellung bis 1517. Gyldendal 1962.
Grane L.: Die Anfange von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus. ThLZ 95:1970 s. 241-250.
Grane L.: Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica. ZKG 80:1969 s. 1-13.
Gregorius F.: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Achter Band. Stuttgart 1872.
Groner J. F.: Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit. Fribourg-Louvain 1951.
Gröne V.: Tetzel und Luther. 2. Aufl. Soest 1860.
Guelluy R.: Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain-Paris 1947.
Gussmann W. (Hrsg.): Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnis. Bd. 2.: D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530. Kassel 1930.
Halkin L. E.: La „Devotio moderna" et les origines de la Reforme aux Pays-Bas. Courants 45-51.
Hasak V.: Dr. M. Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit bis zum Jahre 1520. Regensburg 1881 [Przedruk fotomechaniczny: Nieuwkoop 1967].
Hägglund B.: Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamischen Tradition. Luthers Stellung zur Theologie von der doppelten Wahrheit. Lund 1955.
Hägglund B.: Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterischen Theologie. LR 11:1961/62 H. 1-2 s. 28-55.
Häring N.: Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomaeus Arnoldi von Usingen: Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der Reformationszeit. Limburg a. Lahm 1939.
Hegel E.: Städtische Pfarrseelsorge im deutsche Spätmittelalter.-TThZ 57:1948 s. 207-220.
Hennig G.: Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation. Stuttgart 1966.
Hermann K. W.: Johannes Tetzel, der päpstliche Ablaßprediger. Nach Sage und Geschichte dargestellt. B. m. 1881.

Hermann W.: Luthers geistlicher Lehrer, der Scholastiker Gabriel Biel. „Wissen und Glauben" 24:1927 s. 658-669.
Hermann W.: Die Prediger im ausgehenden Mittelalter. „Beitrage zur Thüringischen Kirchengeschichte" 1:1929 s. 20-68.
Hermelink H.: Geschichte der theologischen Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477 bis 1534. Tübingen 1906.
Hochstetter E.: Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham. FSt 32:1950 s. 1-20.
Huizinga J.: Herbst des Mittelalters. Studium über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. 2. Aufl. München 1928.
Imbart de la Tour P.: Les orgines de la Réforme. Vol. 2. 2. ed. Melun 1946.
Iodice A.: Due curiose opinioni teologiche de Gabriele Biel circa la materia e la forma del sacramento della penitenza e il precetto divino della confessione sacramentale. DThP 44:1941 s. 272-292.
Iodice A.: La dottrina di Gabriele Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici. DThP 41:1939 s. 113-129.
Iodice A.: L'efficacia del sacramento della penitenza negli sconastici e sin Gabriele Biel. „La scuola cattolica" 66:1938 s. 141-160.
Iserloh E.: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Münster 1950.
Iserloh E.: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Mit einer Einleitung von J. Lortz. Wiesbaden 1956.
Iserloh E.: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther. Münster 1952.
Jeremias A.: Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler. Leipzig 1926.
Jungmann J. A.: Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation. W: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck 1960 s. 87-107.
Kayser Geschichtsquellen über den Ablaßprediger Tetzel kritisch beleuchtet. Annenberg 1877.
Kerker M.: Die Predigt in der letzten Zeit des MA. ThQ 43:1861 s. 373-410; 44:1862 s. 267-301.
Kleineidam E.: Universitas Studii Erfordiensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521. Teil 1.: 1392-1460. Leipzig 1964; Teil 2.: 1460-1520. Leipzig 1969.
Kolde Th.: Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879.
Körner E.: Tetzel, der Ablaßprediger. Sein Leben und sein Wirken für den Ablaß seiner Zeit mit besonderer Rücksicht auf katholische Ausschauungen [...]. Frankenberg i. S. 1880.
Laemmer H.: Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia. Freiburg i. Br. 1861.
Laemmer H.: Vortidentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt. Berlin 1858.

L a g a r d e G. de: La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen âge. T. 3: Le Defensor pacis. Paris-Louvain 1970; T. 4: Ockham et son temps. 1943; T. 5: Bases de départ. 1946; T. 6: La morale et le droit. 1946.
L a n d e e n W. M.: The Devotio Moderna in Germany. „Research Studies of the State College of Washington" 21:1953 s. 275-309; 22:1954 s. 57-75.
L a n d e e n W. M.: Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany. „Research Studies of the State College of Washington" 27:1959 s. 135-214; 28:1960 s. 21-45, 61-95.
L a r g e a u l t J.: Enquête sur le nominalisme. Louvain 1971.
L o r t z J.: Die Reformation in Deutschland. 2. Bde. Freiburg 1962.
L ü c k e r M.: Meister Eckhard und die Devotio Moderna. Leiden 1950.
M a n z e l K.: Dieter von Isenburg, Erzbischof von Mainz 1459-1463. Erlangen 1868.
M e i e r L.: Die Barfüßerschule zu Erfurt. Münster 1958. Beitrage zur Geschichte und Theologie des Mittelalters 37, 2.
M e i s s n e r A.: Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach dem englischen Dominikanertheologen Robert Holcot. Limburg an der Lahn 1953.
M e r z b a c h e r F.: Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte". Kan. Abt. 39:1953 s. 274--361.
M e y e r H. B.: Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. Paderborn 1965.
M o e l l e r B.: Scripture, Tradition and Sacrament in the Middle Age and in Luther. W: Holy Book and Holy Tradition. Manchester 1968 s. 113-135.
M o n t a l b a n F. J.: Origenes de la reforma protestante. Madrid 1942.
M o r e a u E. de, J o u r d a P., J a n e l l e P.: La crise religieuse du XVI[e] siècle. Tournai 1956.
M o u r i n L.: Jean Gerson: Predicateur français. Bruges 1952.
M ü l l e r A. V.: Luthers theologische Quellen. Giessen 1912.
M ü l l e r A. V.: Tauler und Luther auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht. Bern 1918.
M ü l l e r G.: Die römische Kurie und die Reformation 1523-1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens VII. Gütersloh 1969.
M ü l l e r O.: Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomaeus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe. Breslau 1940.
O b e r m a n H. A.: Depuis Occam jusqu'a Luther. Ouvrages récents. Conc 17:1966 s. 105-113.
O b e r m a n H. A.: „Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam". Robert Holcot OP and the Beginnings of Luther's Theology. HTR 55:1962 s. 317-342.
O b e r m a n H. A.: Fides Christo formata. Luther en de Scholastieke Theologie. W: Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan G. C. Kampen 1965 s. 157-175.

Oberman H. A.: „Justitia Christi" und „Justitia Dei". Luther und die scholastische Lehren von der Rechtfertigung. W: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnisse bei Luther. Hrsg. von Bernhard Lohse. Darmstadt 1968 s. 413-444.
Oberman H. A.: The Shape of Late Medieval Thought. ARG 64:1973 s. 13-33.
Oberman H. A.: Spätscholastik und Reformation. Bd. 1.: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Zürich 1965.
Oberman H. A.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie. ZThK 61:1964 s. 251-282.
Oberman H. A.: Von Ockham zu Luther. Neueste Untersuchungen. Conc 3:1967 s. 580-584.
Ockham W.: – zob. Wilhelm Ockham.
Oediger F. W.: Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. Leiden-Köln 1953.
Ozment S. F.: Homo Viator. Luther and Late Medieval Theology. HTR 62:1969 nr 3 s. 275-288.
Pacaut M.: La théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age. Paris 1957.
Paulus N.: Der Ablaß im Mittelalter als Kulturfaktor. Köln 1920.
Paulus N.: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild. Freiburg im Br. 1893.
Paulus N.: Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Bd. 1. Paderborn 1922; Bd. 2-3. Paderborn 1923.
Paulus N.: Johann Tetzel der Ablaßprediger. Mainz 1899.
Paulus N.: Zur Biographie Tetzels. „Historisches Jahrbuch" 16:1895 s. 37-69.
Pfeilschifter G. (Hrsg.): Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd. 1-2. Regensburg 1959-1960; Bd. 2/1. Regensburg 1968.
Rapp F.: L'Eglise et la vie religieuse en Occident àć la fin du Moyen Age. Paris b. r.
Renaudet A.: Paris de 1494 à 1517: Église et université. Réformes religieuses, culture et critique humaniste. Courants 5-24.
Renaudet A.: Préréforme et humanisme à Paris pendant des premières guerres d'Italie 1494-1517. Ed. 2. Paris 1953.
Rössler H.: Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation 1450-1650. München 1956.
Roth D.: Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant. Basel 1956.
Ruch C.: Biel Gabriel. DThC II 814-825.
Rudolf R.: Ars moriendi. Köln-Graz 1957.
Saint-Blancat L.: Luthers Verhältnis zu Petrus Lombardus. ZSTh 22:1953 s. 300-311.
Saint-Blancat L.: Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509-1510). VC 8:1954 s. 81-91.
Schlecht J.: Dr. Johann Ecks Anfänge. „Historisches Jahrbuch" 36:1915 s. 1-36.

Schölen E., Haerten W.: Pädagogisches Gedankengut des christlichen MA. Freiburg 1956.
Schwab J. B.: Johann Gerson. Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzburg 1858.
Schwarz R.: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin 1968.
Selge K. V.: Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518. „Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung" 20:1969 s. 37-54.
Spahn M.: Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung. Berlin 1898.
Steinmetz D. C.: Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting. Leiden 1968.
Stelzenberger J.: Die Mystik des Johannes Gerson. Breslau 1929.
Swieżawski S.: Dzieje filozofii europejskiej XV wieku. T. 1. Warszawa 1974.
Totleben V. von: Protokoll des Augsburger Reichstages 1530. Hrsg. und eingeleitet von Herbert Grundmann. Gütersloh 1958.
Vernet F.: La spiritualité médiévale. Paris 1929.
Vignaux O.: Justification et prédestination au XVI[e] siècle. Duns Scot, d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini. Paris 1934.
Vignaux O.: Luther, commentateur des Sentences. Paris 1935.
Vignaux O.: Luther, lecteur de Gabriel Biel. „Eglise et théologie" 22:1959 nr 63 s. 33-52.
Vignaux O.: Le nominalisme au XIV[e] siècle. Montréal-Paris 1948.
Vignaux O.: Occam. DTC XI 876-889.
Vignaux O.: La pensée au moyen âge. Paris 1938.
Vignaux O.: Sur Luther et Ockham. FS 32:1950 s. 21-30.
Villette L.: Foi et sacrement. T. 2: De Saint Thomas à Karl Barth. Paris 1964.
Vossberg H.: Im heiligen Rom. Luthers Reiseeindrücke 1510-1511. Berlin 1966.
Wiedermann Th.: Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt. Eine Monographie. Regensburg 1865.
Wilhelm Ockham (1349-1949). Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie. FS 32:1950 [cały numer].
Wolf E.: Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers. LuJb 11:1929 s. 43-86.
Wolf E.: Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang. Leipzig 1927.
Zumkeller A.: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKTh 81:1959 s. 265-305.

2. TEOLOGIA LUTRA I MELANCHTONA

Althaus P.: Sola fide numquam sola. Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Martin Luther. „Una Sancta" 16:1961 s. 227-235.

Althaus P.: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962.
Asendorf U.: Eschatologie bei Luther. Göttingen 1967.
Asendorf U.: Kreuz und Auferstehung bei Luther. „Fuldaer Hefte". H. 20:1970 s. 9-28.
Asheim I. (Ed.): The Church, Mysticism, Sanctification and the Naturel in Luther's Thought. Philadelphia 1967.
Bakhuizen van den Brink J. N.: Melanchthon: De ecclesia et de auctoritate Verbi Dei (1539) und dessen Gegner. W: Reformation und Humanismus. Robert Stupperlich zum 65. Geburtstag [...]. Witten 1969 s. 91-106.
Barth H. M.: Zur inneren Entwicklung von Luthers Teufelsglauben. KD 13:1967 s. 201-211.
Beer Th.: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Teil 1-2. Leipzig 1974.
Beintker H.: Die Überwindung der Aufechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach Operationes in Psalmos 1519-21. Berlin 1954.
Beisser F.: Zur Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre. KD 16:1970 s. 229-241.
Benckert H.: De Invocatione. „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock" 8:1958/59 s. 99-107 [o modlitwie prośby według Melanchtona].
Benckert H.: Philipp Melanchthon. Rostock 1960.
Beumer J.: Zwei „Vermittlungstheologen" der Reformationszeit, Philipp Melanchthon und Georg Witzel. ThJ 1971 s. 437-457.
Beyschlag W.: Philipp Melanchthon und sein Anteil an der deutschen Reformation. Freiburg i. Br. 1897.
Blanke F.: Der verborgene Gott bei Luther. Berlin 1928.
Bläser P.: Rechtfertigungsglaube bei Luther. Münster 1953.
Bogdahn M.: Die Rechtfertigungslehre Luthers in Urteil der neueren katholischen Theologie. Göttingen 1971.
Boisset J.: Melanchthon, éducateur de l'Allemagne. Présentation, choix de textes (de Melanchthon), bibliographie. Paris 1967.
Bornkamm H.: Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons. W: tenże. Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte. 2. Aufl. Göttingen 1969 s. 69-88.
Bornkamm H.: Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia dei. ARG 37:1940 s. 117-128.
Bornkamm H.: Luthers geistliche Welt. 2. Aufl. Gütersloh 1953.
Boyer Ch.: Luther. Sa doctrine. Rome 1970.
Brandenburg A.: Gericht und Evangelium. Zur Wortheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Paderborn 1960.
Brandenburg A.: Solae aures sunt organa Christiani hominis. Zu Luthers Exegese von Hebr. 10, 5f. W: Einsicht und Glaube. Festschrift Söhngen. Freiburg 1962 s. 401-404.
Brandt H.: Luthers Lehre von verborgenen Gott. Berlin 1958.
Busch H.: Die Lehre von der Kirche bei Melanchthon. B. m. 1918.
Caserta N.: Filippo Melantone. Dall'umanesimo alla Riforma. Roma 1960.

Chestov L.: Sola fide. Luther et l'Eglise. Paris 1957.
Düfel H.: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Göttingen 1968.
Ebeling G.: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964.
Ebeling G.: Das Problem des Natürlichen bei Luther. W: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Göttingen 1967 s. 169-179.
Elert W.: Morphologie des Luthertums. 2. Bde. 3. Aufl. München 1965.
Ellinger G.: Philipp Melanchthon. Eine Lebensbild. Berlin 1902.
Emery P. Y.: Luther et le monachisme. VC 20:1967 s. 82-90.
Engelland H.: Der Ansatz der Theologie Melanchthons. Philipp Melanchthon 56-75.
Evard A.: Étude sur les variations du dogme de la prédestination et du libre arbitre dans le théologie de Mélanchthon. Laval 1901.
Feuerbach L. A.: The Essence of Faith According to Luther. New York 1967.
Forell G. W.: Justification and Eschatology in Luther's Thought. „Church History" 38:1969 s. 164-174.
Forell G.: Rechtfertigung und Eschatology bei Luther. Reformatio 1517-1967 s. 145-156.
Fraenkel P.: Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung. Versuch eines Literaturberichtes. Philipp Melanchthon 11-55.
Fraenkel P., Greschat M.: Zwanzig Jahre Melanchthonstudium. 6. Literaturberichte (1945-1965). Genève 1967.
Gerest C.: Loi et Evangile d'après Luther. VS Suppl. 90:1969 s. 324-329.
Geyer H. G.: Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons. Neukirchen-Vluyn 1965.
Geyer H. G.: Welt und Mensch zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon. Bonn 1959.
Gherardini B.: La Madonna in Luthero. Roma 1967.
Gogarten F.: Gesetz und Evangelium bei Paulus und Luther. W: Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Ausgew. von H. H. Schrey. Bremen 1956 s. 128-141.
Gogarten F.: Luthers Lehre vom Gesetz und Evangelium. W: Eckhart-Jahrbuch 1962/63. Witten-Berlin 1962 s. 277-291.
Gogarten F.: Luthers Theologie. Tübingen 1967.
Grescat M.: Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528-1537. Witten 1965.
Grönvik L.: Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Aabo 1968.
Günther H. O.: Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus. Erlangen 1965.
Haendler K.: Ecclesia consociata verbo Dei. Zur Struktur der Kirche bei Melanchthon. KD 8:1962 s. 173-201.
Haendler K.: Offenbarung – Geschichte – Glaube. Bemerkungen zum Glaubensbegriff Melanchthons. Reformatio und Confessio 63-83.
Haendler K.: Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes. Gütersloh 1968.

Haikola H.: A Comparison of Melanchthons's and Luther's Doctrine of Justification. Dialog 2:1963 nr 1 s. 32-39.
Haikola L.: Melanchthons Lehre von der Kirche. Philipp Melanchthon 91-97.
Haikola L.: Melanchthon und Luthers Lehre von der Rechtfertigung. Luther und Melanchthon 89-103.
Haikola L.: Studien zu Luther und zum Luthertum. Uppsala-Wiesbaden 1958.
Hammer W.: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. 2. Bde. Gütersloh 1967-1968.
Harnack Th.: Luthers Theologie mit besonderer Berücksichtigung seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2. Bde. Amsterdam 1969 [Przedruk fotomechaniczny] Bd. 1-2. Erlangen 1862, 1886.
Heintze G.: Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. München 1958.
Hermann R.: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen 1960.
Hermann R.: Luthers Theologie. Göttingen 1967.
Hermann R.: Zur Streit um die Überwindung des Gesetzes. Erörterungen zu Luthers Antinomerthesen. Weimar 1958.
Hildebrandt F.: Melanchton. Alien or Ally. Cambridge 1946.
Holtz G.: Luther und der Volksaberglaube. W: Solange es „heute" heißt. Festg. Rudolf Hermann. Berlin 1957 s. 112-131.
Huschke R. B.: Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischen Handeln bei Melanchthon. Gütersloh 1968.
Iwand H. J.: Rechtfertigung und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. Darmstadt 1966.
Jedin H.: Ekklesiologie um Luther. „Fuldaer Hefte". H. 18: 1968 s. 9-29 [To samo w: H. Jedin. Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Bd. 2. Freiburg 1966 s. 7-16].
Joest W.: Gesetz und Freiheit. Das Problem des „Tertius usus legis" bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 4. Aufl. Göttingen 1968.
Joest W.: L'horizon eschatologique de la justification sola fide dans la pensée de Martin Luther. EThR 43:1968 s. 69-76.
Joest W.: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967.
Kantzenbach W.: Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit. „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 16:1974 s. 57-74.
Kinder E.: Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung. Lüneburg 1957.
Kinder E.: Gottes Gebot und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. Prolegomena zu der Lehre von Gesetz und Evangelium. München 1949.
Kooiman W. J.: Philipp Melanchthon. Amsterdam 1963.
Köhler W.: Der verborgene Gott. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie. Heidelberg 1946.
Kösters R.: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann. Cath 18:1964 s. 48-77; 193-217; 19:1965 s. 138-162, 171-185.

Krumwiede H. W.: Die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther und die Reformation der Kirche (1515-1520), „Jahrbuch der Geselschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte" 68:1970 s. 183-207.
Kühn U., Pesch O.: Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther. Berlin 1967.
Larsen J.: Melanchthons ökumenische Bedeutung. Philipp Melanchthon 171-179.
Lau F.: Melanchthon und die Ordnung der Kirche. Tamże 98-115.
Lentz H. H.: Reformation Crossroads. A Comparison of the Theology of Luther and Melanchthon. Mineapolis 1958.
Lieberg H.: Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. Göttingen 1962.
Lienhard M.: Luther, témoin de Jésus-Christ et les thèmes de la christologie du réformateur. Paris 1973.
Loeschen J. R.: Eschatological Themes in Luther's Theology. B. m. 1968.
Loewenich W. von: Luthers evangelische Botschaft. 2. Aufl. München 1948.
Loewenich W. von: Luthers Theologia crucis. 5. Aufl. Witten 1967.
Lohse B.: Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon. Luther und Melanchthon 129-145.
Lohse B.: Die Privatbeichte bei Luther. KD 14:1968 s. 207-228.
Lortz J.: Sakramentales Denken beim jungen Luther. LuJb 36:1969 s. 9-40.
Luther Martin. 450 ans de Réforme. Bad Godesberg 1967.
Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des 2. Internationalen Kongresses für Lutherforschung [...] 1960. Hrsg. von Vilmos Vajta. Göttingen 1961.
Manschreck L.: Melanchthon, the Quiet Reformer. Nashville 1958.
Manns P.: Amt und Eucharistie in der Theologie M. Luther. W: Amt und Eucharistie. Paderborn 1973 s. 68-173.
Mau R.: Der Gedanke der Heilsnotwendigkeit bei Luther. Berlin 1969.
Maurer W.: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. 2. Bde. Göttingen 1967-1968.
Maurer W.: Melanchthon. Humanist und Reformator. Vortrag gehalten in Bretten. Karsruhe 1960.
McDonough T. M.: The Law and the Gospel in Luther. A Study of Martin Luther's Confessional Writings. Oxford 1962.
McSorley H. J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen. Nach seiner Hauptschrift „De servo Arbitrio" im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München 1967.
Meyer H. B.: Luther und die Messe. Paderborn 1965.
Modalsli O.: Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. Göttingen 1963.
Neuser W. H.: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons. Neukirchen 1957.
Neuser W. H.: Luther und Melanchthon. Einheit im Gegensatz. Ein Beitrag zum Melanchthon-Jubiläum 1960. München 1961.
Neuser W. H.: Melanchthon-Studien. Bd. 1: Der Ansatz der Theologie Philipp

Melanchthons; Bd. 2.: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1519-1530. Neukirchen-Vluyn 1957-1968.

Neuser W. H.: Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkung im unteren Donauraum. ZKG 84:1973 s. 49-59.

Nilsson K. O.: Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Göttingen 1966.

Obendiek H.: Der Teufel bei Martin Luther. Berlin 1931.

Pauck W.: Luther und Melanchthon. Luther und Melanchthon 11-31.

Pesch O. H.: Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas vom Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967.

Pesch O. H.: Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin. ThLZ 92:1967 s. 731-741.

Pesch O. H.: Loi et Evangile. La doctrine de Luther face au problème théologique sque pose l'effondrement des normes morales. VS Suppl. 90:1969 s. 287-297.

Pesch O. H.: Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit M. Luther. Stuttgart 1971.

Peters A.: Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift. Berlin-Hamburg 1962.

Peters A.: Luther und die existentiale Interpretation. „Lutherische Monatshefte" 4:1965 s. 466-473.

Peters A.: Luthers Christuszeugnis als Zusammenfassung der Christusbotschaft der Kirche. KD 13:1967 H. 1 s. 1-26; H. 2 s. 73-98.

Peters A.: Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Berlin-Hamburg 1966.

Pfeiffer G.: Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes. LuJb 26:1959 s. 25-55.

Pfister H.: Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter den Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern. Freiburg i. Br. 1968.

Pfürtner S.: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961.

Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur 400. Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960. Hrsg. von Walter Ellinger. Göttingen 1961.

Pinomaa L.: Der existentielle Charakter der Theologie Luthers. Helsinki 1940.

Pinomaa L.: Die Heiligkeit in Luthers Theologie. ThLZ 87:1962 s. 253-260.

Pinomaa L.: Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers. Bearb. und hrsg. von H. Beintker. Berlin-Göttingen 1964.

Pinomaa L.: Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Helsinki 1940.

Prenter R.: Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther. ThLZ 86:1961 s. 321-332.

Prenter R.: Spiritus Creator. Studium zu Luthers Theologie. München 1954.

Roth E.: Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren. Gütersloh 1952.

Rupp G.: Luther et sa doctrine des deux royaumes. „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 48:1968 s. 207-211.
Sasse H.: Luther and the Word of God. W: Accents in Luther's Theology. St. Louis 1967 s. 47-97.
Schäfer R.: Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons früher Loci. Tübingen 1961.
Schalk F.: Mélanchthon et l'humanisme. Courants 73-82.
Schirmer A.: Das Paulusverständnis Melanchthons 1518-1522. Wiesbaden 1967.
Schott E.: Melanchthon als evangelischer Theologe. Philipp Melanchthon 151-160.
Schröter W.: Melanchthon als evangelischer Christ. Tamże 161-170.
Schwiebert E. G.: Luther and his Time: the Reformation from a New Perspective. St. Louis 1950.
Seeberg E.: Luthers Theologie. Motive und Ideen. Bd. 1.: Die Gottesanschauung. Göttingen 1929; Bd. 2.: Christus. Wirklichkeit und Urbild. Stuttgart 1937.
Seeberg E.: Luthers Theologie in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Stuttgart 1950.
Seils M.: Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie. Gütersloh 1962.
Sommerlath E.: Des sakramentale Charakter der Absolution nach Luthers Schrift „Von den Schlüsseln". W: Die Leibhaftigkeit des Wortes. Festg. A. Köberle. Hamburg 1958 s. 210-232.
Sperl A.: Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. München 1959.
Sperl A.: Zur Amtslehre des jüngeren Melanchthon. Reformatio und Confessio 52-62.
Stange J.: Der „katholische" Luther und der „evangelische" Thomas von Aquin als unsere Gesprächspartner. EvkF 2:1962 s. 175-179.
Steck K. G.: Luther für Katholiken. München 1969.
Stern L.: Martin Luther und Philipp Melanchthon. Ihre ideologische Herkunft und geschichtliche Leistung Halle 1953.
Stern L.: Philipp Melanchthon [...] Festgabe. Halle 1960.
Stern L.: Philipp Melanchthon. Humanist [...]. Halle 1961.
Stupperlich R.: Martin Luther und Melanchthon, 1497-1560. W: Philipp Melanchthon, 1497-1560. Gedenkschrift zum 400. Todestag des Reformators 19. April 1560/1960. Hrsg. Georg Urban, 2. erw. Aufl. Bretten-Baden 1960, 93-108.
Stupperlich R.: Melanchthon. Berlin 1960.
Stupperlich R.: Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 1530-1536. Luther und Melanchthon 73-88.
Suppan K.: Die Ehelehre Martini Luthers, Theologische und rechthistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. Salzburg-München 1972.
Thomas W.: Die Lehre Melanchthons vom geistlichen Amt. Leipzig 1901.
Vajta V. (Hrsg.): Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Internationalen Kongresses für Lutherforschung [...] 1960. Göttingen 1961.

Vajta V.: Theologie des Gottesdienstes bei Luther. 3. Aufl. Göttingen 1958.
Vercruysse J.: Fidelis populus. Eine Untersuchung über die Ekklesiologie in M. Luthers Dictata super psalterium. Wiesbaden 1968.
Vogelsang E.: Der angefochtene Christus bei Luther. Berlin-Leipzig 1932.
Vorster H.: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen 1965.
Walter J. von: Die Theologie Luthers. Gütersloh 1940.
Watson P. S.: Um Gottes Gottheit. Ein Einführung in Luthers Theologie. Berlin 1952.
Wicks J.: Martini Luther's Treatise on Indulgences. „Theological Studies" 28:1967 s. 481-518.
Wisloeff C. F.: Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer. Berlin 1969.
Wolf E.: Phillipp Melanchthon. Evangelischer Humanismus. Göttingen 1961.
Wolf E.: Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre. Peregrinatio I 243-256.

3. INNE

Albrecht Ch.: Zur Frage des lutherischen Amtsverständnisses. MuK 38:1968 s. 165-169.
Balan P.: Monumenta Reformationis Lutheranae ex tabulis secretioribus S. Sedis 1521-1525. Regensburg 1884.
Bergendorff C.: The Church of th Lutheran Reformation. A Historical Survey of Lutheranism. St. Louis 1967.
Bizer E.: Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert. Darmstadt 1962.
Bring R.: Cesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie. Helsinki 1943.
Bring R.: Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie. München 1955.
Broutin P.: L'évêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle. Adaptation de „Das Bischofsideal der katholischen Reformation" par Hubert Jedin. Paris 1953.
Brunner P.: Das Heil und das Amt. W: Bekenntnis zur Kirche. Berlin 1960 s. 261-277. [To samo w: P. Brunner. Pro Ecclesia. Berlin 1962 s. 293 nn.].
Brunner P.: Ministerium verbi. Ekklesia und Hirtenamt. „Fuldaer Hefte" 1960 nr 11 s. 17-46.
Brunner P.: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient. Pro veritate 59-96.
Brunner P.: Vom Amt des Bischofs. KAB H. 9 Berlin 1955 s. 5-77.
Brunotte H.: Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen. Berlin 1962.
Cochlaeus J.: Ein nötig und christlich bedencken auff des Luthers artickeln, die man gemeynem concilio furtragen sol. MDXXXVIII. Gedruckt zu Leipzig

durch Nicolaum Wolrab. W: H. Volz (Hrsg.). Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539). CR 18 1-64.
Czerny J.: Das übernatürliche Verdienst für Andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart. Freiburg Schw. 1957.
Döllinger J.: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Anfange des lutherischen Bekenntnisses. 3 Bde. 2. Aufl. Regensburg 1848.
Dress W.: Simul. Zur Struktur des lutherischen Denkens. „Theologia viatorum" 10:1965/66 s. 74-85.
Drömann H. Ch.: Wort- und Sakramentsteil des reformatorischen Gottesdienstes in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Eine historische und systematische Untersuchung. Göttingen 1962.
Grundmann S.: Sacerdotium – Ministerium – Ecclesia particularis. W: Für Kirche und Recht, Festschrift für Johannes Heckel zum 70. Geburtstag. Köln--Graz 1959 s. 144-163.
Harnack A. von: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3. Tübingen 1932.
Hendrix S. H.: Ecclesia in Via. Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the „Dictata super Psalterium" (1513-1515) of Martin Luther. Leiden 1974.
Heyer F.: Die Lutheraner und das ex opere operato. US 14:1959 s. 316-318.
Jedin H.: Geschichte des Konzils von Trient. Bd. 1: Der Kampf um das Konzil Freiburg i. Br. 1951; Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg i. Br. 1957.
Jedin H.: Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 3.: Die mittelalterische Kirche. Halbbd. 1-2. Freiburg i. Br. 1966, 1968; Bd. 4.: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg i. Br. 1967.
Jedin H., Moeller B., Skalweit S.: Probleme der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert. Regensburg 1970.
Joest W.: Die tridentinische Rechtfertigungslehre. KD 9:1963 s. 41-69.
Kinder E.: Der evangelische Glaube und die Kirche. Berlin 1958.
Kreck W.: Das reformatorische „pro me" und die existentiale Interpretation heute. Reformation 1517-1967 s. 163-180.
Küng H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedel 1957.
Lejeune Ch.: Luther et Vatican II: quelques réflexions sur l'ecclesiologie de la Réforme. „Confrontations" 1:1968 s. 3-29.
Léonard É. G.: Histoire générale du protestantisme. T. 1: La Réformation. Paris 1961.
Lerche J. H.: Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche. W: Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes. Hrsg. W. Stählin, J. H. Lerche, E. Fincke, L. Klein, K. Rahner. Stuttgart 1964 s. 35-76.
Lohff W.: Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist? Conc 7:1971 H. 4 s. 260-262.

Loofs F.: Leitfaden zum Studiem der Dogmengeschichte. Teil II: Dogmengeschichte des Mittelalters und des römischen Katholizismus bis zur Gegenwart. 5. Aufl. Halle 1953.

Maron G.: Kirche und Rechtfertigung. Göttingen 1969.

Münter W.: O.: Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes. München 1955.

Napiórkowski S. C.: Le mariologue peut-ile-être oecuméniste? EphMor 22:1972 s. 15-76.

Napiórkowski S. C.: Où en est la mariologie. Conc 3:1967 nr 29 s. 97-112.

Pfeilschifter G. (Hrsg.): Acta reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Bd. 1. Regensburg 1959; Bd. 2. 1960; Bd. 3. 1968.

Prenter R.: La fondation christologique du Ministère. W: Oikonomia (O. Cullmann gewidmet). Hamburg-Bergstedt 1967 s. 238-247.

Rahner K.: Der eine Mittler und die Vielheit der Vermittlung. Schriften VIII 218-235.

Rahner K.: Eventus et mediatio salutis. Romae b. r. [wykłady w Kolegium św. Roberta Bellarmina w Rzymie, powielacz].

Rahner K.: Gerecht und Sünder zugleich. Schriften VI 269-276.

Ritschl O.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 1.: Die Geschichte der Lehre. 4. Aufl. Bonn 1903.

Ritschl O.: Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 1. Leipzig 1908; Bd. 2. 1912; Bd. 3. Göttingen 1926; Bd. 4. 1927.

Ritter K. B.: Zur Lehre vom opus operatum. US 14:1959 s. 34-39.

Rivière J.: Sur l'origine des formules „de condigno", „de congruo". „Bulletin de litterature ecclesiastique" 7:1927 s. 75-88.

Schott E.: Amt und Charisma in reformatorischen Sicht. Reformation 1517--1967 s. 127-144.

Stählin W.: Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel, Stuttgart 1950 [To samo: W. Stählin. Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Stuttgart 1958 s. 190-211].

Thielicke H.: Theologie der Anfechtung. Tübingen 1949.

Tröger G.: Das Bischofsamt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche. München 1966.

Vercruysse J.: Lutheranisme. Student Notes for a Course Delivered by [...] Louvain 1971.

Vischer L.: Die Bedeutung der Bekenntnisse für die Kirche heute. „Ökumenische Rundschau" 16:1967 H. 2 s. 141-152.

Witzel G.: Antwort auf Martin Luthers letzt bekennete artickel, unsere gantze religion und das concili belangend Georgii Wicelli [...] Anno MDXXXVIII. XXX. Augusti. W: H. Volz (Hrsg.) Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1939). CR XVIII, 65-115.

NOWSZA BIBLIOGRAFIA

A m b e r g E. G.: Luther in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Beispiele theologischer Luther-Interpretation. ThLZ 108:1983 nr 11 s. 801-818. (Różne, również sprzeczne ze sobą interpretacje: Karl Barth, Rudolf Hermann, Hans Joachim, Gerhard Ebeling).

A s e n d o r f U.: Das Wort Gottes bei Luther im sakramentalen Zusammenhang patristischer Theologie: Systematische und ökumenische Uberlegungen zu Luthers Schrift „Dass diese Worte Christi" (1527). „Kerygma und Dogma" 39:1993 nr 1, s. 31-47. (Walka Lutra z Zwinglin i Oekolampadiuszem; Lutra zasada *Finitum capax infiniti*).

B a r t h H. M.: Martin Luther disputiert über den Menschen. Ein Beitrag zu Luthers Autobiographie. „Kerygma und Dogma" 28:1982 nr 3 s. 154-166. (Według „Disputatio de homine" (1538) nie da się zdefiniować człowieka w terminach filozoficznych; trzeba go ujmować historioznawczo – poprzez relacje do Boga, Chrystusa i do Jego obietnic).

B a s e v i (C): La justificatión en los comentarios de Pelagio, Lutero y santo Tomas a la epistola a los Romanos. „Scripta Theologica" 19:1987 nr 1-2 s. 113-176.

B e e r Th.: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Einsiedeln 1980.

B e i s s e r t F.: Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther. „Kerygma und Dogma" 39:1993 nr 4 s. 266-281. (Dyskusja o tym, jak Luter rozumiał usprawiedliwienie).

B e i n e r t W.: Auf 2030 hoffen? Literarische Nachlese zum Augustana-Jubiläum. ThG 71:1981 nr 1 s. 1-16. (Historia, teologia pastoralna jubileuszu).

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch in Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft fur Theologie. Hrsg. M. Brecht, R. Schwarz. Stuttgart 1980.

B e n e d y k t o w i c z W.: Reformatorski zwrot w teologii. W: Z problemów Reformacji. (Bielsko-Biała) 1993 nr 6 s. 5-11.

Confessio Augustana. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979. Hrsg. E. Iserloh. Münster 1980.

Congar Y.: Martin Luther. Sa foi, sa reforme. Études de thèologie historique. Paris 1983.
Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord. Ed. L. W. Spitz, W. Lohff. Philadelphia 1977.
Ebel J.: Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel. Die Funktionen der fünf Verfasser neben Andreae beim Zustandenkommen der Formel. ZKG 91:1980 nr 2-3 s. 237-282.
Ebel J.: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine historisch-systematische Untersuchung. 1981.
Eckermann W.: Die Confessio Augustana in Katholischer Sicht. ThG 68:1978 nr 2 s. 153-167. (Główne linie CA odpowiadają współczesnym aspiracjom teologii katolickiej).
Eckermann K. W.: Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung. Cath. 37:1983 nr 4 s. 306-322.
Farantos M. Die Frage nach der Kirche in Luthers Rechtfertigungslehre. „Evangelische Theologie" 43:1983 nr 6 s. 553-573.
Friedenthal R.: Marcin Luter. Jego życie i czasy. Przełożył Cz. Tarnogórski. Warszawa 1991.
Gherardini B.: Fondamento cristologico dell'ecclesiologia di Lutero. „Divinitas" 37:1993 nr 1 s. 11-41. (M. in. o znaczeniu sakramentów w Kościele; Kościół jako creatura Verbi).
Gross J.: Urząd biskupa w Kościele luterańskim ze szczególnym uwzględnieniem Polski. W: Dosyć masz, gdy masz łaskę moją. Księga pamiątkowa. Praca dedykowana ks. bp. Januszowi Narzyńskiemu. Bielsko-Biała 1993 s. 63-86.
Grote H.: Luther fur die Konfessionen (V). „Materialdienst Konfessionskundliches Institut Bensheim" 34:1983 nr 6 s. 114-117. (O Lutrze: Jan Paweł II, Karl Lehmann, Josef Höffner, Jan Willebrands).
Groupe des Dombes: Fur die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Frankfurt am Main 1994.
Hause P.: Wiara i dobre uczynki według Wyznania Augsburskiego i Obrony Wyznania Augsburskiego. „Rocznik Teologiczny" 36:1994 z. 2 s. 165-187.
Hill Ch. (i inni wyd.): Anglicans and Roman Catholics. The search for unity. London 1994.
Janik P.: Misyjne znaczenie luterańskiej nauki o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę. „Teologia i Ambona" 1991 nr 2 s. 3-16.
Johnson M. E.: The one mediator, the saints, and Mary: a lutheran reflection. „Worship" 67:1993 nr 3 s. 226-238. (Dialog katolicko-luterański w USA nie posunął się daleko. Luteranie przestraszyli się utraty własnej tożsamości. Nie bardzo wiedzą, jak z ich nauką o usprawiedliwieniu pogodzić liczne świadectwa o wzywaniu Maryi i świętych).
Kauffman P. I.: Luther's „Scholastic Phase" Revisited: Grace, Works, and Merit in the Earliest Extant Sermons. „Church History" 51:1982 nr 3 s. 280-289. (Autor przebadał 2 kazania sprzed 1512, glosy Lutra w „Sentencjach" Piotra Lombarda z 1509-1510 i „Dictata super Psalterium" z 1513-1515, tzn. scholastycznego okresu Lutra. Wnioski: Już wtedy Luter był pochłonięty ideą

wspaniałomyślności Boga, która nie pozostawiała miejsca na zasługę. Już wówczas Luter zaczynał być luterański).
Kennedy L. A.: Martin Luther and scholasticism. „Augustiniana" 42:1992 s. 339-349. (Luter przyjął ockhamistyczną naukę o absolutnej władzy Boga, również odnośnie do zbawienia i potępienia człowieka, który miłuje Boga. Reformator lęka się, czy posiada taką miłość Boga; stawia na zbawienie przez wiarę).
Klug E. F.: Word and Scripture in Luther Studies since World War II. Trinity J. (USA) 5:1984 nr 1 s. 3-46.
Knuth H. C.: Zwischen Gott und Teufel. Martin Luther über den Menschen. „Luther" 64:1993 nr 1 s. 10-23. (Porównanie z psychologią C. G. Junga oraz z egzystencjalizmem Camusa i Sartre'a – *Diabeł i dobry Bóg*).
Konfesja Augsburska z 1530 r. Bielsko-Biała 1992.
Konik T.: Urząd kościelny w Księgach Wyznaniowych luteranizmu i we współczesnym dialogu ekumenicznym. „Teologia i Ambona" 1994 nr 9 s. 49-66.
Kretschmar G.: Das Heilsverständnis Luthers im Rahmen von Patristik und Scholastik. „Cristianes. stor." 14:1993 nr 2 s. 221-261. (W oparciu o patrystykę, zwł. św. Augustyna, i scholastykę, zwł. Ockhama, Luter rozwijał teologię zbawienia i usprawiedliwienia zbliżoną do teologii przebóstwienia. Por. art. F. Beisserta).
Kretschmar G.: Luther und das altkirchliche Dogma. US 37:1982 nr 4 s. 293--303. (Koncepcja ciągłości Kościoła).
Lera J. M.: Problematique ecclesiale: la structure sacramentelle de l'Eglise. „Position lutheriennes" 29:1981 nr 4 s. 325-345. (Wniosek: Do zjednoczenia dojdzie wówczas, gdy katolik w protestancie odnajdzie to, co wiecznie katolickie, a protestant w katoliku to, co wiecznie protestanckie).
Liebmann M.: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? „Theologisch-praktische Quartalschrift" 126:1978 nr 3 s. 221-231. (O trudnościach z obu stron).
Lienhard M.: La liberté selon Luther et selon la Revolution Française. „Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 74:1994 nr 1 s. 67-79.
Loewenich W. von: Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation. „Bayer. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Kl." 1984 nr 1 s. 3-32. (Światowa recepcja niemieckich studiów nad Lutrem).
Luther und Theosis. Veroffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg. Band 16 hg. v. Joachim Heubach in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft. Helsinki. 1990.
McDonnell K.: The „Summae confessorum" on the integrity of Confession as prolegomena for Luther and Trent. „Theological Studies" 54:1993 nr 3 s. 405-426. (Średniowieczne summy pomagają zrozumieć, czemu Luter tak gwałtownie odrzucał integralność spowiedzi).
McGrath A. E.: Justification and the Reformation. The Significance of the Doctrine of Justification by Faith to Sixteenth Century Urban Communities. „Archiv für Reformation" 81:1990 s. 5-19. (Krytyka tezy, że nauka o usprawiedliwieniu była istotna dla rozwoju reformacji w miastach).

Mendroch P.: Nauka o Sakramencie Ołtarza w księgach symbolicznych Kościoła luterańskiego. „Z problemów Reformacji" Nr 2 s. 96-107.
Meyer H.: Premiers fruites de la discussion sur une reconnaissance catholique romaine de la Confession d'Augsbourg. „Positions lutheriennes" 29:1981 s. 437-452.
Meyer H., Klein A.: Lutheran-Roman Catholic Discussion on the Augsburg Confession. Documents 1977-1981. Lutheran World Federation. Rep. Suisse 1982 nr 10 s. 1-79. (12 dokumentów).
Meyer H., Schutte H.: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. 1980.
Miderberger F.: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. 1983.
Mikler R.: Wyznanie o chrzcie w Konfesji Augsburskiej i innych księgach symbolicznych. „Z problemów Reformacji" Nr 2 s. 83-95.
Milerski B.: Miejsce pojednania w soteriologii M. Lutra. „Rocznik Teologiczny" 38:1996 z. 1-2 s. 65-81.
Muller G.: Das Konkordienbuch von 1580. Geschichte und Bedeutung. „Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte" 49:1980 s. 161-178. (Świadectwo interpretowania CA).
Napiórkowski S. C.: Eucharystia jako ofiara według Konfesji Augsburskiej i jej Apologii. „Summarium" 1989 nr 18 s. 5-9.
Napiórkowski S. C.: Hermeneutische Probleme der Confutatio. W: Confessio Augustana und Confutatio... Münster 1980 s. 214-216.
Napiórkowski S. C.: Przemiany katolickiego obrazu Lutra. W: Z problemów Reformacji (Bielsko Biała) 1993 nr 6 s. 33-61.
Niemczyk J. B.: Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra. W: Misterium verbi. Red. H. Muszyński, A. Skowronek.
Norgaaard-Hojen P.: Einig in der Rechtfertigungslehre. Reflexionen zum Erlebnis des dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs. „Ökumenische Rundschau" 45:1996 s. 6-23.
Nossol A.: Ekumeniczne elementy w teologii Marcina Lutra. W: Z problemów Reformacji (Bielsko-Biała) 1993 nr 6 s. 12-22.
Oberman H. A.: Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem. Przełożyła E. Adamiak. Gdańsk 1996.
Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkonsultation. Hrsg. P. Manns. H. Meyer. Paderborn 1983.
Olivier D.: Confession d'Augsburg et confession lutherienne de la foi commune. „Positions lutheriennes" 25:1978 s. 304-313. (Początkowo CA nie była antyrzymska i odegrała pozytywną rolę na rzecz wierności luteran odnośnie do chrześcijańskiej tradycji).
Pannenberg W.: Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche „Ökumenische Rundschau" 28:1979 nr 2 s. 99-114. (O możliwości przyjęcia CA przez Kościoły przynajmniej co do jej ducha).
Peters A.: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 4: Die Taufe. Das Abendmahl. Hrsg. von G. Seebass. Göttingen 1993. (Propozycja ożywienia luterańskiego duszpasterstwa przez chrzest i Wieczerzę Pańską).

P f n ü r V.: La Confession d'Augsbourg, temoignage de la foi de l'Eglise universelle. „Positions lutheriennes" 25:1978 s. 315-336. (Sobór Trydencki interpretował reformatorów poprzez ich pisma najbardziej polemiczne. CA reprezentuje inne, spokojne oblicze Reformacji. Kościół katolicki aktualnie je odkrywa, co umożliwia mu poznanie katolickości luterańskiej nauki oraz CA jako świadectwa wiary Kościoła, również odnośnie do usprawiedliwienia, eklezjologii oraz posługiwań).
P i e l k a U.: Pismo święte a tradycja i teologia według Apologii Wyznania Augsburskiego. „Roczniki Teologiczne" 40:1993 z. 7 s. 113-123.
P ö h l m a n n H. G.: Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana. Am Modell der Christologie, Soteriologie, Sakramentologie und Ekklesiologie. KD 26:1980 nr 3 s. 164-173. (Podkreśla autorytet i wartość CA, ponieważ manifestuje ona centralną ideę reformacji oraz dowodzi jedności Kościołów w ich związkach z Kościołem starożytnym).
P o ś p i e c h J.: Usprawiedliwienie z wiary – articulus stantis et cadentis ecclesiae. „Z problemów Reformacji" nr 2 s. 53-64.
P r i e n H. J.: Grundgedanken der Ekklesiologie beim jungen Luther. „Archiw für Reformationsgeschichte" 76:1985 s. 96-119. (Już w pismach młodego Lutra była istotna wyższość Słowa nad Kościołem).
R a t z i n g e r J.: Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche. „Münchener theologische Zeitschrift" 29:1978 nr 3 s. 225-237. (Nie należy CA wyjmować z kontekstu i historii Kościoła; nie należy czynić z CA przedmiotu okazywania życzliwości; jest niejednoznaczna).
R e u m a n n J., F i t z m e y e r J. A.: Scriptures as norma for our common faith. „Journal of Ecumenical Studies" 30:1933 nr 1 s. 81-107. (Dialog katolicko-luterański odsłania problem egzegezy konfesyjnej i wskazuje możliwości zbliżenia dzięki Vaticanum II).
S a u t e r G.: Podstawowe pytania wiary. Bielsko-Biała 1997.
S c h ä f e r R.: Der Heilige Geist. Eine Betrachtung zu Luthers Erklärung des Dritten Artikels. „Luther" 61:1990 nr 3 s. 135-148. (Pneumatologia Lutra; kwestia epiklezy liturgicznej).
S c h l i c h t M.: Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie. Göttingen 1994.
T r i g g J. D.: Baptism in the Teology of Martin Luther. Leiden 1994.
U g l o r z M.: III artykuł Konfesji Augsburskiej w świetle reformacyjnego kazania. „Rocznik Teologiczny" 33:1991 z. 2 s. 121-165.
U g l o r z M.: Introdukcja do Nowego Testamentu. Cz. I. Warszawa 1994.
U g l o r z M.: Marcin Luter Ojciec Reformacji. Bielsko-Biała 1995.
U g l o r z M.: Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej. Warszawa 1995.
U r b a n H. J.: Confessio Augustana und Confutatio. „Theologische Revue" 36:1981 nr 4 s. 333-345.
V a l l H.: L'autorité d'une confession de foi. Point de vie catholique. „Positions lutheriennes" 29:1981 nr 4 s. 267-274.

Vercruyse J. E.: Bilanz der Augustana-Feier. Ein Literaturbericht. „Gregorianum" 62:1981 s. 543-552.
White G.: Luther as nominalist. A study of theological methods used in Martin Luther's disputations in the light of their medieval background. Helsinki 1994. Rec.: F. Hoffmann: „Theologische Literaturzeitung" 120:1995 nr 7/8 s. 611-615.
Wicks J.: Heiliger Geist, Kirche, Heiligung. Einsichten aus Luthers Glaubensunterricht. „Catholica" 45:1991 nr 2 s. 79-101. (Zbliżenie doktryny Lutra do doktryny katolickiej).
Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der lutherischen Reformation. Ed. W. Lohff, L. W. Spitz. Stuttgart 1977.
Wojak T.: Jana Krakowczyka przekład Artykułów Szmalkaldzkich. W: Z problemów Reformacji (Bielsko-Biała) 1994 nr 6 s. 132-144.
Ziegert R. (wyd.): Die Zukunft des Schriftprinzips. Stuttgart 1994.

INDEKS RZECZOWY

(Sporządził Aleksander Dobrojer)

Adiafora 223-225
Anfechtung 30-32, 37
Antropologia 63, 75, 81
    obraz Boży 77, 78
    podobieństwo Boże 77, 78

Chrystologia 65, 94
    wcielenie 65
    zmartwychwstanie 65, 94, 128
Chrystus
    pośrednik odkupienia 30, 62, 65, 66, 73
    sprawca habitum dilectionis 39
    opus Christi 87, 89, 91-92, 107
    posłuszeństwo Chrystusa 88
    zadośćuczynił 93
    Zbawiciel 94
Chrzest 146-151, 218
Communicatio idiomatum 155
Czyn Boży
    opus alienum 116
    opus proprium 116
Czyściec 47, 69, 70

Duch Święty 48, 130, 148, 235-243,

Ewangelia 119-123, 214, 218
Ex opere operato 41, 46, 47

Filipiści 221

Gnezjoluteranie 221
Grzech 116, 121, 183, 236-243
    ciężki 42
    odpuszczenie 46, 51, 87, 91
    pierworodny 48, 58, 76-85, 125, 214
    uczynkowy 99

Kult 110
    Maryi i świętych 34-35

Łaska 37, 50, 57, 61, 71, 73-85, 94, 126, 130, 225, 234-243
    łaski Ducha Świętego 48
    łaska *gratum faciens* 58
    gratiae capax 85
    gratia creatoris 58
    gratia generalis 58
    gratia prima 58

Manicheizm 82, 83
Mariologia 23-24, 65
    Niepokalane Poczęcie 65
Maryja
    pośredniczka wstawiennictwa 30, 73, 64, 66,
    niepokalane poczęcie 65
Miłosierdzie 63, 64, 65, 88, 96
Miłość 38-39, 88
    Boga 59, 237
Msza święta 55, 86,

Natura
    człowieka po grzechu pierworodnym 48, 58, 59, 79-85
    Chrystusa 98
Niepokalane poczęcie 65
Nominaliści 56

Odkupienie 30, 86
    obiektywne i subiektywne 62
Odpusty 49, 67-70

Odpuszczenie grzechów 38-39, 86, 88, 161-162, 167-170
Ofiara 88, 96, 151
Opera civilia 37
Opus Christi 52, 99-104
Opus hominis 52, 100
Opus operatum 143

Pelagianizm 56, 57, 73, 76-77, 82
Pojednanie 88, 95
Pokuta 40, 63, 121, 214
    attritio 38, 41, 47
    contritio 38, 41, 47
    przeszkoda (obex) 58, 61
    sakrament pokuty 162-164, 168
    absolucja 162-170
Pokora 63
Posłuszeństwo 63, 97
    bierne (oboedientia passiva) 98,
    aktywne (oboedientia activa) 98,
Pośrednictwo 27, 100
    Chrystusa 64-66, 73, 202
    Maryi 23, 64, 202
    świętych 23, 30, 202
Pośrednik odkupienia 30
Pośrednik wstawienictwa 30
Powołanie 134, 178
Prawo 115-119, 214
Przepowiadanie 123, 173, 196
    verbum proprium 196
    verbum alienum 196
Przeznaczenie 134-135

Rok jubileuszowy 49
Rozum 48

Sakramenty 86, 143-146, 224, 243
Semipelagianizm 57, 58
Słowo Boże
    jako Pismo Święte 114
    jako Prawo 115-119,
    jako Ewangelia 119-123,
    jako przepowiadanie 123-125,
    uświęcające 127-128,
    warunkuje wiarę 129-130,
    jedyna reguła i norma dogmatów 132-133,
    narzędzie i instrument Ducha Świętego 135-142,
    pośredniczo-zbawcza funkcja 25, 113, 125, 141, 241
Śmierć krzyżowa 96, 128
Sola gratia 71, 109, 127, 200
Sola fide 71, 107-109, 160, 180, 238
Sola Scriptura 50, 114, 203
Solus Christus 23-24, 50, 99, 99-104, 109, 111, 113, 142, 170, 180, 198-202
Solus Deus 71, 72, 109
Soteriologia 94
Spór
    antynomistyczny 222-223
    o adiafora 223-225
    o Eucharystię 222
Sprawiedliwość 36, 37, 64, 65, 88, 90, 96, 97, 234
    Iustitia christiana 36
    Iustitia rationis 37
    Iustitia philosophica 36
    Iustitia legis 40, 110
    iustitia nostra 107
    iustitia originalis (pierwotna) 76, 77
    iustitia forensis 89

Święci
    pośrednicy wstawiennictwa 30, 202

Transsubstantiatio 224

Uczynki 50-52, 70, 240
    w nauczaniu scholastyków 36-43
    bonum opus 71
    externa et civilia opera 46
    extra gratiam 47
    faciendo, quod in se est 39
    habitum dilectionis 39
    opera civilia 37
    opera debita 43
    opera indebita 43
    opera supererogatoria 41, 44
    opus alienum 86, 88, 92, 95, 100
    opus proprium 89
    pielgrzymki *per interpositam personam* 68
    solis operibus 71

zadośćczyniące 41-42
Urzędy kościelne 25, 243
ustanowienie 172-174
urząd a powszechne kapłaństwo 174-177
ordinatio 177
ministerium ecclesiasticum 171, 175, 187
ministerium generale 175
ministerium salutis et gratiae 191, 200
ministerium verbi et sacramentorum 189, 197
ministerium verbi publicum 175
Usprawiedliwienie 39-40, 57, 63, 70-74, 75, 86, 91, 96, 97, 124, 231-243
de congruo 61
de condigno 61
samousprawiedliwienie 86
ujęcie ekumeniczne 235
Usus Christi 107-111
Uświęcenie 91

Wcielenie 65
Wiara 38-40, 74, 110, 160, 231-243
Wieczerza Pańska 151-162, 218
komunia świeckich pod dwiema postaciami 159-160
rzeczywista obecność Chrystusa 152-154
spór o Eucharystię 222
zbawcza pamiątka 157-158
Wola
Boga 42-43
człowieka 48, 79-85, 225
przeszkoda (obex) pokuty 58, 61
„zniewolenie" 50
Wspominanie świętych 28
Wzywanie świętych 28, 32-35

Zadośćuczynienie 41-43
satisfactiones canonicae 43
Zakonnicy 38
życie zakonne 43-45, 50, 67, 86
Zasługi 67, 241-242
Chrystusa 49, 241-242
merita superflua 49
Zbawienie 86-88, 182-184, 214
samozbawienie 92
zbawczy dar 92
Zaufanie 33-34
Zmartwychwstanie 65, 94, 128
Znaki sakramentalne 25
Życie
wieczne 58
duchowe 90
nowe 90

INDEKS OSOBOWY

(Sporządził Aleksander Dobrojer)

Abraham 234
Ackermann R. 55
Adam 48
Adam A. 54, 80, 82, 118, 119, 121
Adamiak E. 278
Agricola J. 207, 214, 222
Alberts W. J. 67, 259
Albrecht Ch. 272
Albrecht O. 217, 219
Althamer A. 218
Althaus P. 88, 90, 93, 94, 173, 265, 266
Amberg E. G. 275
Ambroży św. 174
Amerbach V. 216
Amsdorff N. 84, 214, 221, 225
Anderson W. 255
Andreas J. 227
Anna św. 28
Anton J. N. 221
Anzelm z Canterbury 66
Apolonia św. 34
Arystoteles 36, 46
Asendorf U. 161, 266, 275
Asheim I. 266
Asmussen H. 23, 24, 253
Aubenas R. 67, 68
Auer J. 259
August (książę saksoński) 227
Augusti J. Ch. W. 217
Augustyn św. 54, 73, 115, 133, 144, 145, 176, 177
Aulén G. 93

Bakhuizen van den Brink J. N. 133, 266
Balan P. 259, 272
Balič C. 23
Balthasar J. H. 221
Bandt H. 94
Bargendorff C. 254
Barnikol E. 67, 259
Barré H. 66
Barth H. M. 161, 266, 275
Barth K. 201, 249, 265, 273, 275
Bartłomiej Arnoldi von Usingen 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 71, 210, 252
Bartsch W. 94, 254
Basevi (C.) 275
Baumgarten H. 212
Bauer K. 54
Beda Czcigodny 174
Beér T. 266, 275
Begendorf C. 205
Beinert W. 275
Beintker H. 54, 96, 144, 161, 266
Beissel S. 68
Beisser F. 161, 266
Beissert F. 275
Bellinger G. 64
Benary F. 54
Benckert H. 33, 266
Benedyktowicz W. 275
Bense C. T. 205
Bergendorff C. 272
Bernard św. 64
Bernau H. 254
Bertetto D. 23
Bertram J. C. 210, 212
Beumer J. 57, 259, 266
Beyer Ch. 208
Beyschlag W. 266

Biechler J. F. 259
Biel – zob. Gabriel Biel
Bielitz K. 144
Binder K. 259
Bizer E. 96, 144, 213, 222, 254, 272
Blanke F. 266
Bläser P. 266
Boehner Ph. 254
Bogdahn M. 266
Boisset J. 266
Bonawentura św. 42, 66, 99
Bonifacy VIII 185
Bonke E. 54, 259
Borcherdt H. H. 213
Bornemann W. 254
Bornkamm H. 39, 96, 254, 266
Boyer Ch. 266
Braeckmans L. 67, 260
Brandenburg A. 23, 266
Brandt H. 266
Brecht M. 275
Brenner O. 217
Brentius J. (Brenz) 208, 211, 212, 222
Bretschneider C. G. 252
Bring R. 119, 272
Brosse O. de la 260
Broutin P. 272
Browe P. 67, 260
Brück A. Ph. 63, 260
Brück G. 114, 215
Brunner P. 175, 272
Brunotte H. 173, 175, 176, 272
Brunstäd F. 76, 254
Bucer M. 212, 215, 221
Buchwald G. 217, 254
Bugenhagen J. 207, 214, 215, 218, 221
Bühler P. 31
Bullinger R. 222
Burckhard J. 210
Burg J. 254
Burkhardt C. A. H. 213
Busch H. 266

Camerarius J. 208, 211
Camus A. 277
Campeggios L. kard. 255
Caserta N. 266
Castor 28
Chavannes H. 202, 250
Chemnitz M. 227, 228
Chestov L. 267
Chytraeus D. 206, 227
Clark D. W. 54
Clemen O. 213
Cochlaeus J. 102, 104, 210, 211, 213, 216, 265, 272
Cohrs F. 217, 218
Cölle R. 90
Colli C. 210
Connoly J. 60, 260
Courtenay W. J. 69, 253
Cruel R. 49, 63, 260
Cullmann O. 19
Cyprian św. 174, 177, 206, 254
Czerny J. 273

Damerau R. 55
Daniel 207
Debongnie P. 260
Degering H. 55
Demoutet E. 67, 260
Denifle H. 55
Dettloff W. 56, 260
Dez J. 256
Dibelius O. 255
Dieckhoff A. W. 222
Dieter (von Isenburg) 263
Distelmann J. 144
Dittenberger J. 210
Dobeneck – zob. Cochlaues
Dobneck – zob. Cochlaeus
Doerne M. 213, 254
Döllinger J. 57, 186, 187, 273
Dörriers B. 217, 254
Douglass E. J. D. 63, 260
Dress W. 60, 260, 273
Drömann H. Ch. 273
Düfel H. 34, 267
Dürig W. 254

Ebel J. 276
Ebelig A. 217
Ebeling G. 95, 267, 275
Ebeling H. 116, 133, 221, 223

Ebrard A. 222
Echternach H. 144
Eck J. 67, 69, 206, 207, 210, 211, 264, 265
Eckermann W. 276
Eckhard 67, 263
Edel G. 260
Egenter R. 260
Ekolampadiusz – zob. Hausschein J.
Elert W. 124, 267
Eliasz H. 16
Eliasz (prorok) 129, 207
Elizeusz 129
Ellinger G. 267
Ellinger W. 219
Elze M. 67, 260
Elżbieta św. 129
Emery P. Y. 267
Engelland H. 90, 267
Erazm z Rotterdamu 267
Ernst W. 55, 63, 260
Evard A. 267

Fabro C. 202, 210, 211, 250
Fagerberg H. 39, 76, 78, 86, 90, 93, 114-117, 119, 124, 144, 156, 174, 176, 191, 192-194, 196, 198, 254
Falk F. 67, 260
Farantos M. 276
Farel G. 222
Feckes C. 55, 260
Fendt L. 254
Ferel M. 144
Feuerbach L. A. 267
Ficker J. 32, 73, 105, 147, 206, 210, 252, 254
Filip II 209, 210
Filip IV 185
Fincke E. 175, 273
Fischer E. F. 142, 254
Fitzmeyer J. A. 233, 279
Flacius Illyricus M. 84, 221, 224, 225, 226
Fogelklon E. 67
Forell G. 254, 267
Forget J. 67
Förstemann K. E. 211
Fraenkel P. 133, 145, 267
Frank F. 221
Frank J. 144
Freudenberg T. 63, 70, 261
Friedenthal R. 276

Gabriel Biel 39, 54-59, 61-63, 69, 71, 73, 86, 160, 193, 252, 253, 259, 262-264
Garcia Lescún E. 56
Garvens A. 54
Gassmann G. 232
Gastpary W. 15, 25, 205, 255
Geiger L. B. 202, 250
Geiler J. 63
Geiselmann J. R. 256
Gelazy I 186
Generanus P. 216
Gerdes H. 60, 261
Gerest C. 267
Gerson J. 44, 45, 56, 57, 60, 72, 73, 193, 253, 260, 265
Geyer H. G. 267
Gherardini B. 34, 267, 276
Ghisalbert A. 54
Gierke O. 255
Gilson E. 56
Girgenson H. 25, 255
Gloege G. 255
Glorieux P. 60, 261
Gogarten F. 94, 173, 267
Gollwitzer H. 222
Goppelt L. 255
Göschel K. F. 221
Grabmann M. 67, 260, 261
Gracjan 42, 120, 167, 186
Graeber T. 205
Granat W. 23, 34
Grane L. 55, 71, 261
Grass H. 95, 144, 222
Gregorius F. 261
Greiner A. 93
Grescat M. 267
Greschat M. 213, 267
Gretz M. 210
Grisar H. 223
Gröne V. 67, 69, 261
Groner J. F. 261
Grönvik L. 267
Gross J. 76, 276

Grote H. 276
Grundmann H. 265
Grundmann S. 175, 273
Grzegorz z Rimini 28, 54, 56, 57, 73, 265
Guelluy R. 261
Günther H. O. 267
Gussmann W. 206, 207, 255, 261
Gyllenkrok A. 93, 116

Haar J. 90
Haendler K. 205
Haerten W. 265, 267
Hägglund B. 67, 90, 133, 261
Haikola H. 268
Haikola L. 76, 90, 117, 226, 268
Halkin L. E. 261
Hamel A. 54, 133
Hammer W. 268
Hardenberg A. 221
Häring N. 261
Harms C. 255
Harnack A. 273
Harnack T. 255, 268
Hasak V. 261
Hase C. A. 205
Hase H. Ch. 225
Hastings J. 20
Haug P. 210
Haupt F. 255
Hause P. 276
Hausschein J. 222
Heckel J. 175
Heerbrand J. 227
Hegel E. 67, 261
Heintze G. 268
Helding M. 223
Hendrix S. H. 273
Hennig G. 261
Hermann K. W. 69, 262
Hermann R. 63, 88, 95, 144, 223, 268, 275
Hermann W. 55, 262
Hermelink H. 262
Hesskus T. 221
Heubach J. 277
Heyer F. 273
Heynck V. 56
Hilary św. 174
Hildebrandt F. 268
Hill Ch. 276
Hirsch E. 226
Hochstetter E. 267
Hoffmann A. 100
Hoffmann F. 280
Hoffmeister B. J. 213, 217
Höfling J. W. F. 178
Holcot R. 57, 60, 62, 63, 253, 263
Holtz G. 268
Honée E. 255
Hosemann A. – zob. Osiander A.
Hübner F. 204
Huizinga J. 67, 262
Huschke R. B. 268

Imbart de la Tour P. 67, 262
Iodice A. 262
Isenmann 208, 211
Iserloh E. 67, 144, 262, 275
Ivarsson H. 116
Iwand H. J. 93, 107, 268
Izajasz 46

Jacobi G. 255
Jaeger L. 21
Jakub św. 37, 68
Jan Breviscaxae 253
Jan Buer von Dorsten 57
Jan Chrzciciel 129
Jan Drulman de Lick 57
Jan Duns Szkot 56, 57, 167, 170, 260, 265
Janelle P. 67, 263
Jan Fryderyk (książę elektor saski) 207, 214
Janik P. 276
Jan Jeuser von Palcz 57
Jan Krakowczyk 280
Jedin H. 222, 268, 272, 273
Jeremias A. 57, 98, 267
Jeremiasz 234
Jerzy św. 28
Jetter W. 55, 144
Joachim H. 275
Joest W. 268, 273
Johnson M. E. 276

Jonas Justus 155, 169, 207, 208, 214, 251
Josefson R. 144
Jourda P. 67, 263
Jund J. 221
Jund P. 221
Jung C. G. 277
Jungmann J. A. 67, 267

Kaftan J. 95
Kahl W. 255
Kähler E. 21
Kajetan kard. 261
Kalwin J. 144, 153, 154, 221, 222
Kameraceński – zob. Piotr z Ailly
Kampen G. C. 263
Kanzenbach F. W. 21, 67, 133, 268
Karg G. 98
Karol V 32, 73, 207, 223, 251
Karski K. 243
Kattenbusch I. 95
Kauffman P. I. 276
Keller-Hüschemenger M. 198, 205, 255
Kerker M. 63, 262
Kennedy L. A. 277
Kimme A. 187, 255
Kinder E. 144, 175, 198, 205, 255, 268, 273
Kirn O. 98
Klapper G. 204
Klein A. 278
Klein L. 164, 273
Kleineidam E. 57, 262
Klemens VII 213
Kliefoth T. 179
Klug E. F. 277
Knaake I. K. F. 206
Knust R. 255
Knuth H. C. 277
Köberle A. 90, 256
Koerner Ch. 227
Köhler W. 69, 70, 253, 268
Kolde T. 57, 205, 206, 209-211, 213-215, 253, 255, 256, 262
Kölmel W. 55
Konik T. 277
Kooiman W. J. 268
Koopman J. 205, 256
Korneliusz 129
Körner F. 262
Kösters R. 268
Krauth Ch. P. 205, 256
Kreck W. 107, 273
Kretschmar G. 277
Kretz – zob. Gretz M.
Kreutziger C. 214
Kroeger M. 93
Kroll W. 21
Krumwiede H. W. 269
Kühn U. 269
Küng H. 201, 249, 273
Künneth W. 23, 24, 245
Kunze J. 210, 256

Lackmann M. 207, 256
Laemmer H. 262
Lagarde G. de 67, 263
Landeen W. M. 67, 263
Lang J. 57, 260
Largeault J. 263
Larsen J. 269
Lau F. 21, 217, 269
Lea H. Ch. 67
Lechner J. 260
Leff G. 56
Lehmann K. 232
Lejeune Ch. 273
Lentz H. H. 269
Leon X 70, 77
Léonard E. G. 221, 273
Leonizer J. 220
Lera J. M. 277
Lerche J. H. 175, 273
Lieberg H. 173, 176, 179, 269
Liebmann M. 277
Lienhard M. 269
Lindroth H. 93
Linsenmann F. X. 55
Linwood U. 54
Little C. 205, 256
Loeschen J. R. 269
Loewenich W. von 26, 115, 256, 269, 277
Lohff W. 13, 256, 273, 276, 280
Lohse B. 133, 264, 269
Loofs F. 67, 89, 93, 256, 277

Lortz J. 63, 67, 223, 224, 263, 269
Lot 84
Löfgren D. 76
Lücker M. 67, 263
Lufft H. 216
Luter M. 16, 20, 22, 26, 29-31, 33-35, 39, 42, 44, 45, 48-51, 54-57, 62, 63, 67, 69, 71, 73, 75-77, 81, 82, 84, 86, 88-97, 101, 103-105, 107, 111, 115-118, 120, 121, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 140, 143-149, 151, 155-159, 161, 164-166, 168, 172, 173, 176, 178, 179, 184, 190, 191, 193, 195, 201, 205-207, 209-225, 228, 231, 247, 251, 252, 257, 258, 260, 261, 263-267, 269-272, 275-280
Lutterjohann R. 256
Lyttkens 176

Major Georg 221, 225
Manns P. 269, 278
Manschreck C. L. 225, 269
Manzel K. 263
Manzer M. G. 67
Marius A. 210
Maron G. 274
Mateusz Ew. 174
Mau R. 269
Maurer W. 21, 256, 267
Maurycy (elektor saksoński) 224
Mayer 155
McCue J. F. 144
McDonough T. M. 269
McDonnell K. 277
McGrath A. E. 277
McSorley H. J. 164, 269
Medarus 210
Mehl R. 23
Meier L. 54, 57, 263
Meissner A. 60, 269
Melanchton F. 20, 26, 28-30, 32-38, 41, 43-47, 50, 51, 56, 57, 75-79, 81, 86, 91--93, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 109, 110, 114-118, 120, 129, 133, 143, 145-147, 149, 151, 152, 160, 168, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 184-188, 191, 192, 194, 207, 209-212, 214-216, 218, 221-225, 227, 228, 252, 257, 258, 266-272, 274
Meller B. 56
Mendroch P. 278
Mensing J. 210
Merzbacher F. 263
Meyer C. S. 257
Meyer E. 256, 269
Meyer H. 232, 278
Meyer H. B. 67, 86, 232, 263
Meyer J. 115, 218
Meyronis F. von 57
Michaelis K. 144
Miderberger F. 278
Mikołaj z Amsdorf – zob. Amsdorff N.
Mikołaj z Kuzy 95
Mikler R. 278
Milerski B. 278
Modalsli O. 88, 269
Moeller B. 256, 263, 273
Möhler J. A. 142, 256
Mojżesz 30, 129
Moldaenke G. 226
Möller W. 76, 98, 226
Montalban F. J. 56, 263
Monting H. 210
Moreau E. de 67, 221, 263
Mourin L. 263
Müllenhoff K. 49
Müller A. W. 263
Müller G. 21, 206, 257, 263, 278
Müller H. M. 176
Müller J. 205, 257
Müller-Osten K. 188
Müller O. 263
Müller W. 67
München Ch. 213
Münter W. O. 176, 274
Musaeus J. 221
Musculus A. 227
Muszyński H. 278

Nagel W. E. 206, 256
Napiórkowski S. C. 16, 23, 34, 232, 235, 257, 274, 278
Narzyński J. 217
Nathin J. 55
Natyn J. 57
Neubauer T. T. 54

Neuser W. H. 152, 269, 270
Niemczyk J. B. 278
Nilsson K. O. 270
Norgaard-Hojen P. 278
Nossol A. 256, 278

Obendiek H. 161, 270
Oberman H. A. 39, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 69, 71, 252, 263, 264, 278
Obsopoeus W. 220
Ockam – zob. Wilhelm Ockham
Oediger F. W. 68, 264
Oekolampadiusz 275
Olivier D. 278
Osiander Andreas 97, 98, 226, 227
Orygenes 174, 263
Ozment S. F. 264

Pacaut M. 68, 264
Pannenberg W. 232, 278
Pastor L. von 20
Pauck W. 270
Paulus N. 55, 68, 69, 70, 264
Pauly A. F. 21
Paweł III 213
Paweł św. 40, 58, 90, 105, 111, 116, 130, 180, 181, 185, 197, 225, 233, 234
Pecer G. 221
Pelikan J. 133
Peraudi R. 70
Persson P. E. 174
Pesch O. H. 269, 270
Peter A. 144
Peters A. 156, 270, 278
Petrus de Alliaco (Cameracensis) – zob. Piotr z Ailly
Pfeffinger J. 84, 225
Pfeiffer G. 96, 270
Pfeilschifter G. 259, 264, 274
Pfister H. 270
Pflug J. 223
Pfnür V. 257, 279
Pfürtner S. 270
Philips G. 23
Piderit K. W. 258
Pielka U. 279
Piepkorn A. C. 257
Pinomaa J. 88, 93, 96, 97, 103, 173, 270
Piotr św. 69, 70, 124, 172, 173, 174, 175
Piotr z Ailly 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 253
Piotr Auriol 54, 56, 265
Piotr z Insenburga 67
Piotr Lombard 43, 44, 54, 97, 120, 253, 264
Plitt G. 55, 206, 210, 257
Pöhlmann H. G. 279
Pollux 28
Pomeranus – zob. Bugenhagen J.
Pompinelli V 207.
Porada R. 16
Pośpiech J. 279
Prenter R. 96, 124, 270, 274
Prien H. J. 279
Pseudo-Ambroży 159
Pseudo-Bonawentura 66

Quinn J. D. 233

Raba H. 225
Rade M. 42
Rahner K. 21, 273, 274
Rapp F. 264
Ratzinger J. 279
Rayss J. 261
Rechenberg A. 205
Redorffer W. 210
Reichert E. O. 225
Reichert O. 213
Renaudet A. 68, 224
Reu I. M. 218
Reumann J. 233, 279
Ricardi de Mediaville Seraphici – zob. Ryszard z Mediavilla
Riederer J. B. 212
Riemers S. 144
Ritschl A. 93, 107, 178, 226, 257, 274
Ritter K. B. 274
Rivière J. 274
Roch św. 34
Roesler M. 19
Rogge J. 223
Rondthaler A. 42
Roth D. 63, 264

Roth E. 144, 270
Royer J. P. 68
Rudolf R.
Rössler H. 257, 264
Ruch C. 55, 264
Rückert H. 55
Rudelbach A. G. 206
Rudolf R. 68, 264
Rupp G. 271
Ruppel E. 144
Rybus H. 225
Ryszard z Mediavilla 58, 71, 253

Saint-Blancat L. 54, 120, 121, 264
Salig Ch. A. 206, 210
Salij J. 257
Sander F. 213
Sartory T. 23
Sartre J. P. 277
Sasse H. 257, 271
Sauermann J. 220
Sauter G. 279
Schäfer R. 271, 279
Schalk F. 271
Schatzgeyer K. 263
Scheel O. 39, 54, 57
Scherer W. 49
Schirmer A. 271
Schlatter A. 175
Schlecht J. 264
Schlink E. 21, 76, 81, 90, 93, 99, 116, 119, 121, 123, 146, 151, 155, 174, 178, 194, 196, 205, 206, 217, 257
Schmauk T. E. 205
Schmaus M. 260
Schmidt – zob. Fabro (Faber)
Schmidt F. W. 54
Schnitter J. – zob. Agricola
Schott E. 90, 93, 95, 102, 182, 184, 257, 258, 271, 274
Schottenloher K. 212
Schölen E. 265
Schrey H. H. 267
Schröter W. 271
Schubert H. von 205, 206, 258
Schulz B. 95
Schüler M. 56
Schutte H. 278
Schwab J. B. 265
Schwarz R. 164, 265, 275
Schweiss A. 209
Schwiebert E. G. 271
Sebastian św. 28, 34
Seeberg E. 37, 55, 86, 271
Seeberg R. 54, 221
Seils M. 271
Selge K. V. 265
Selnecker N. 220, 227
Semlerus J. S. 205
Siebert H. 68
Siegwalt G. 258
Siirala A. 258
Skalweit S. 273
Skowronek A. 278
Skydsgaard K. E. 133
Smalley B. 60
Sohm R. 175
Sommerlath E. 271
Spaeth A. 218, 220
Spahn M. 265
Spalatyn 214, 215, 218
Speiser P. 210
Speratus P. 217
Sperl A. 271
Spitz L. W. 13, 276, 280
Stallmann M. 258
Stange C. 258
Stange J. 213, 271
Stankarus F. 97
Stählin W. 21, 273, 274
Staupitz J. 56, 57, 256
Steck K. G. 271
Steinmetz D. C. 57, 265
Stelzenberger J. 60, 265
Stern L. 271
Stoevesand H. 258
Stolpe S. 68
Stoss A. 210
Strohl H. 42, 54
Stupperlich R. von 271
Suppan K. 271
Surgant J. U. 63
Susse J. G. 213
Swieżawski S. 265

Sykstus IV 69
Szafrański L. A. 202, 250

Tarnogórski Cz. 276
Tauler J. 263
Tetzel J. 67, 68, 69, 261
Thielicke H. 274
Thieme K. 90, 121, 213, 218, 258
Thoman C. 210
Thomas W. 271
Thurian M. 23
Tomasz z Akwinu św. 21, 41, 44, 77, 97, 99-101, 144, 165, 166, 167, 261, 265, 270, 272, 275
Totleben V. 265
Tottelin A. 210
Trapp D. 56
Trigg J. D. 279
Tröger G. 175, 176, 198, 274
Tschackert P. 98
Twesten A. 255

Uglorz M. 279
Ulbricht H. 213-216
Ulmann C. 68
Urban G. 271
Urban H. J. 279
Usingen – zob. Bartłomiej Arnoldi z Usingen

Vacant A. 19
Vajta V. 20, 145, 271, 272
Vall H. 279
Veit L. 68
Vercruyse J. E. 63, 272, 274, 280
Vereecke L. 60
Vergerio P. P. 213
Vernet F. 68, 265
Vesalini Arnold 210, 211
Vignaux P. 54, 55, 56, 71, 265
Villette L. 265
Vilmar A. E. C. 258
Virck H. 213
Vischer L. 203, 274
Vogel C. 41, 68, 95
Vogelsang E. 86, 96, 272
Vogt H. 258
Volk H. 21, 258
Völter J. G. 258
Volz H. 55, 213, 258, 273, 274
Volz S. 214, 215, 216
Vorster H. 272
Vossberg H. 265
Vueissenhorn A. 217

Wackernagel F. 82
Walch J. G. 205, 258
Waldesius A. 209
Walenty św. 28
Walter J. 272
Walther W. 205, 258
Wand O. 144
Wantuła A. 206, 217, 218, 258
Watson P. S. 272
Wawrzyniec św. 34
Wehrung G. 258
Weier R. 95
Weijenborg R. 71
Wernle P. 259
White G. 280
Wicelli G. – zob. Witzel G.
Wicks J. 272, 280
Wiedermann T. 265
Wigren G. 116
Wilhelm Ockham 54-58, 62, 253, 264, 265
Winer G. B. 259
Wingren G. 250
Winpina C. 210
Winter F. 206, 259
Winter K. 259
Wintzel C. 217
Wisloeff C. F. 272
Wissowa G. 21
Witte K. 144
Witzel G. 213, 274
Wojak T. 280
Wolf E. 20, 57, 92, 94, 95, 96, 145, 265, 272
Wolrab N. 273
Woodham A. 57
Worek J. 56
Wulf F. 109
Würsdorfer J. 56

Zezschitz C. A. G. von 218
Ziegert R. 280
Ziegner O. 259
Zökler O. 206, 259
Zumkeller A. 57, 63, 265
Zwingli U. 152, 154, 207, 227, 275

RW KUL